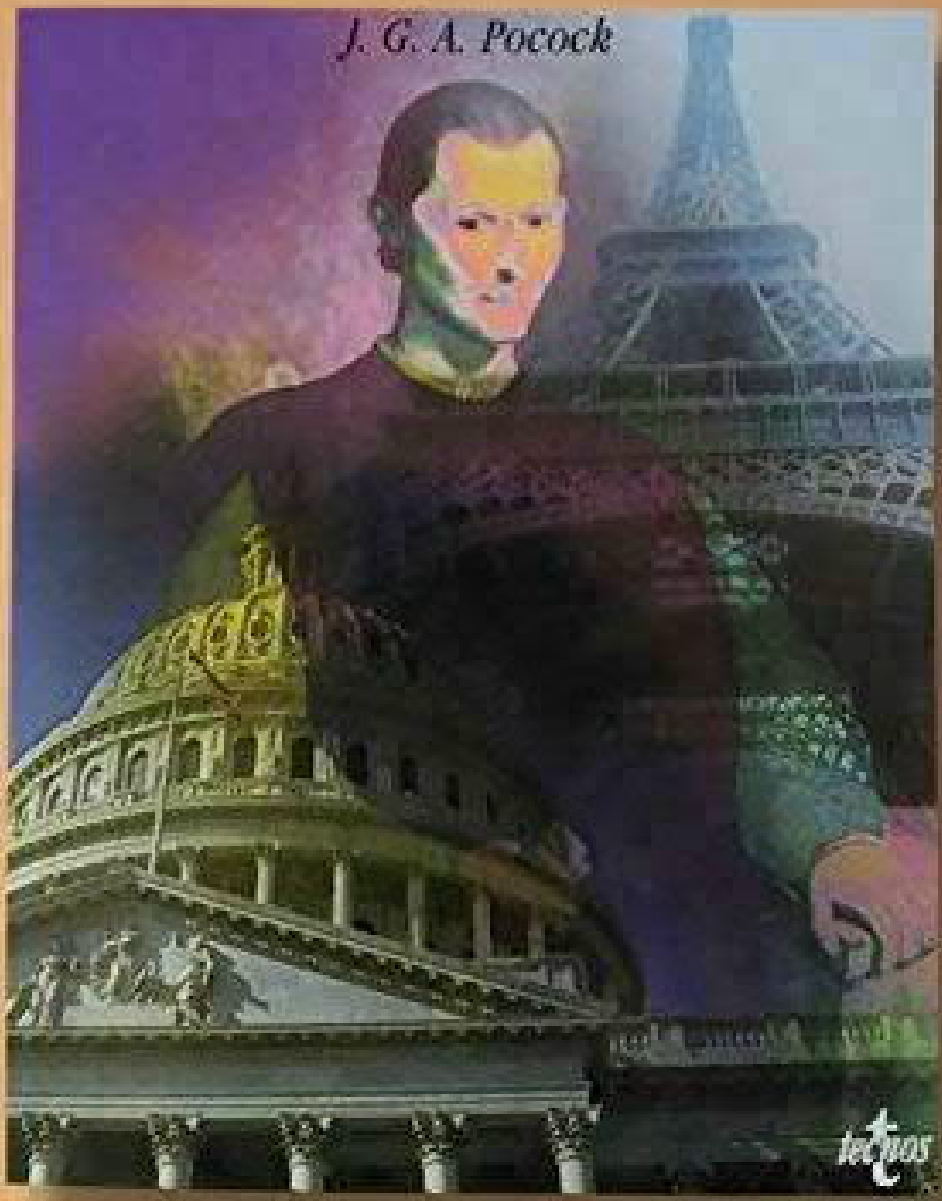
EL MOMENTO MAQUIAVÉLICO

El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica

J. G. A. Pocock



tecnos

J. G. A. Pocock

EL MOMENTO MAQUIAVÉLICO

EL PENSAMIENTO POLÍTICO FLORENTINO Y LA TRADICIÓN REPUBLICANA ATLÁNTICA

Estudio preliminar y notas de
ELOY GARCÍA

Traducción de
MARTA VÁZQUEZ-PIMENTEL
y ELOY GARCÍA

tecnos

Diseño de cubierta:
JV, Diseño gráfico, S. L.

Título original
The Machiavellian Moment.
Florentine Political Thought and the Atlantic
Republican Tradition

La traducción de la introducción a la edición inglesa y de los capítulos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX y X ha sido efectuada por Marta Vázquez-Pimentel en colaboración con Eloy García. La traducción de la Introducción a la edición española y de los capítulos XI, XII, XIII, XIV y XV corresponde a Eloy García.

© PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 1975
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2002
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3840-0
Depósito Legal: M. 41.611-2002

Printed in Spain. Impreso en España por EFCA, S. A.

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR A LA EDICIÓN ESPAÑOLA. UNA PROPUESTA DE RELECTURA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO: JOHN POCOCK Y EL DISCURSO REPUBLICANO CÍVICO ..... *Pág.* 9
INTRODUCCIÓN DE JOHN POCOCK A LA EDICIÓN ESPAÑOLA DE 2002 75
INTRODUCCIÓN DE JOHN POCOCK A LA EDICIÓN INGLESA DE 1975 77

PRIMERA PARTE

PARTICULARIDAD Y TIEMPO: LOS SUPUESTOS CONCEPTUALES DE FONDO

I. EL PROBLEMA Y SUS MODOS 85
A) EXPERIENCIA, COSTUMBRE (*«USAGE»*) Y PRUDENCIA

II. EL PROBLEMA Y SUS MODOS 115
B) PROVIDENCIA, FORTUNA Y VIRTUD

III. EL PROBLEMA Y SUS MODOS 133
C) LA *VITA ACTIVA* Y EL *VIVERE CIVILE*

SEGUNDA PARTE

LA REPÚBLICA Y SU FORTUNA. EL PENSAMIENTO POLÍTICO FLORENTINO DE 1494 A 1530

IV. DE BRUNI A SAVONAROLA 169
LA FORTUNA, VENECIA Y EL APOCALIPSIS

V. LA RESTAURACIÓN DE LOS MÉDICIS 201
A) GUICCIARDINI Y LOS *OTTIMATI* MENORES, 1512-1516

VI. LA RESTAURACIÓN DE LOS MÉDICIS 241
B) *IL PRINCIPE* DE MAQUIAVELO

VII. ROMA Y VENECIA 267
A) LOS *DISCORSI* Y EL *ARTE DELLA GUERRA* DE MAQUIAVELO

VIII. ROMA Y VENECIA 301
B) EL *DIALOGO* DE GUICCIARDINI Y EL PROBLEMA DE LA PRUDENCIA *OTTIMATI*

IX. GIANNOTTI Y CONTARINI 351
VENECIA COMO CONCEPTO Y COMO MITO

TERCERA PARTE

VALOR E HISTORIA EN EL MUNDO PRERREVOLUCIONARIO ATLÁNTICO

X. EL PROBLEMA DEL MAQUIAVELISMO INGLÉS 409
LOS MODOS DE CONCIENCIA CÍVICA ANTES DE LA GUERRA CIVIL INGLESA (1640)

XI. LA RECEPCIÓN DE LA REPÚBLICA EN EL UNIVERSO CULTURAL ANGLOSAJÓN *(THE ANGLICIZATION OF THE REPUBLIC)* 439
A) La constitución mixta, el santo y el ciudadano

XII. LA RECEPCIÓN DE LA REPÚBLICA EN EL UNIVERSO CULTURAL ANGLOSAJÓN *(THE ANGLICIZATION OF THE REPUBLIC)* 483
B) *Court, Country* y ejército permanente *(standing army)*

XIII. LA ECONOMÍA POLÍTICA NEOMAQUIAVÉLICA *(NEOMACHIAVELLIAN POLITICAL ECONOMY)* 509
El debate augústeo sobre la tierra, el comercio y el crédito

XIV. EL DEBATE DEL SIGLO XVIII 559
Virtud, pasión y comercio

XV. LA RECEPCIÓN DE LA VIRTUD EN EL UNIVERSO CULTURAL NORTEAMERICANO *(THE AMERICANIZATION OF VIRTUE)*..... 607
Corrupción, Constitución y frontera

Bibliografía original 659

ESTUDIO PRELIMINAR.

UNA PROPUESTA DE RELECTURA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO: JOHN POCOCK Y EL DISCURSO REPUBLICANO CÍVICO

ELOY GARCÍA
Catedrático de Derecho Constitucional

A Luisón García San Miguel, la encarnación de la bonhomía, en homenaje a una vida dedicada a amar los libros y a honrar a las personas.

INTRODUCCIÓN

Cuentan las crónicas que cuando Victor Hugo postuló su candidatura a la Academia era ya un escritor reputado, una celebridad mundial generalmente reconocida. La elección parecía asegurada, pero ello no era óbice para que el afamado autor, como cualquier otro aspirante, se viera en el trance de someterse a las exigencias y rituales que la circunstancia imponía. La más importante de todas: cumplimentar uno a uno en su domicilio a sus treinta y nueve miembros para rendirles pleitesía, enumerar los propios méritos y solicitarles humildemente su aquiescencia para tomar asiento entre los *inmortales*. Cuando le llegó el turno a un Royer-Collard por entonces muy anciano, tras las primeras palabras, Victor Hugo no tardó en comprender que el maestro doctrinario —tan querido de nuestro Díaz del Corral— nada sabía de su fama. Visiblemente contrariado pero haciendo un esfuerzo por tragar su legendario orgullo, el literato trató de abrumar la ignorancia del filósofo recitando de corrido la retahíla de sus más clamorosos éxitos, presentándose como el autor de *Cromwell*, de *Hernani*, de *Notre Dâme de París*... sin que nada de lo que decía pareciera hacer la menor mella en el ánimo de su interlocutor que, sin responder palabra, le observaba desde una complaciente indiferencia que fue aumentando la irritación del escritor hasta hacerle estallar en un exabrupto de cólera: «*¿Es que por ventura vuestra merced no lee?*» exclamó airado Victor Hugo, a lo que con imperturbable displicencia replicó el académico: «*señor, es que a mi edad ya no se lee, se relee*».

Y la anécdota viene a cuento de que tras el trabajo de Pocock que ahora se ofrece a la consideración del público de habla española [1], más que otro tra-

[1] John Greville Agard Pocock nació en Londres en 1924, hijo de un padre sudafricano y de una maestra natural de las islas de habla francesa del Canal de la Mancha bajo soberanía inglesa. Su familia emigró muy pronto a Nueva Zelanda, donde, al cursar estudios en la Universidad de Canterbury, tuvo la oportunidad de escuchar las lecciones que durante la guerra mundial impartiera un refugiado llamado Karl Popper. Más tarde se trasladó a Cambridge (Inglaterra) donde entre 1946 y 1952 preparó su doctorado, teniendo como maestros a Plumb y Butterfield y sobre todo a Michael Oakeshott y a Peter Laslett. En 1957 vuelto ya a Nueva Zelanda, publicaría su tesis bajo el título *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957, 2.ª ed., 1967). Su llegada a Cambridge se produjo en el instante en que se estaba gestando un viraje decisivo en la historia del pensamiento. Y es que, en 1956, Laslett había iniciado una colección de publicaciones que preludiaba una toma de postura respecto de la imposibilidad de continuar practicando el estudio de las tradicionales historias de las ideas titulada «*Philosophy, Politics and Society*» que —como recuerda el propio Pocock— aunque estaba «dedicada casi exclusivamente a analizar y explorar problemas y cuestiones políticas, no contribuyó en nada a determinar su estatus político o la historiografía del debate político, lo cual no fue obstáculo para que paradójicamente en el mismo instante en que Laslett anunciaba que "por el momento, cualquier forma de filosofía política ha muerto", la historia del pensamiento político, incluida la filosofía (en el supuesto que la filosofía pueda ser incluida en algo) estaba por anunciar un dramático *revival* debido en gran parte a Laslett en persona.» (*The state of the art*, Introducción a *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge, 1985, p. 2) y que se concretaría en las ediciones que Laslett efectuaría de los textos de Filmer (1949) y Locke (1960). Siguiendo las pautas de

tado de ideas políticas, más que un nuevo estudio de historia o de teoría del pensamiento, subyace —mejor o peor disfrazada— una grandiosa propuesta de relectura de unos clásicos que hasta hace poco creíamos conocer cabalmente. Una propuesta de relectura tan revolucionaria que de hecho supone la condena por acrónicas de bibliotecas enteras[2]. Pero justificar adecuadamen-

---

Laslett, Pocock junto con John Dunn y Quentin Skinner, pasarían muy pronto a integrar un grupo de estudio *sui generis* que con el tiempo sería conocido como la escuela de Cambridge, y que desde aquella universidad impulsaría los estudios de historia del pensamiento, aun cuando el propio Pocock continuara su vida profesional, primero en Nueva Zelanda (en cuya Universidad de Canterbury enseñaría durante el período 1959-1965 además de historia del pensamiento una Ciencia Política que tiene mucho que ver con lo que en el lenguaje académico español llamamos derecho político), y luego en los Estados Unidos (entre 1966 y 1974 en la Washington University de Saint Louis y desde esa fecha en la Johns Hopkins de la que actualmente es profesor emérito) interesándose por las obras de Harrington [edición de *The Political Works of James Harrington* (1977)], Burke o Gibbon y preparando los trabajos que desembocarían en el presente libro, al que habría que añadir para dar una referencia medianamente completa, las recopilaciones de artículos y ensayos recogidas en *Politics, language and Time* (1971), y *Barbarism and Religion* (1999), así como los trabajos publicados en colaboración con Terence Ball, *Conceptual Change and the Constitution* (1988) y con Schochet y Schwoerer, *The Varieties of British Political Thought 1500-1800* (1993).

[2] En este sentido el mismo título que rubrica el libro de Pocock —*El Momento maquivélico*— no es causal, ni responde a las exigencias de la fugacidad postmoderna, sino que expresa una clave de la propia substancia o, para decirlo en el lenguaje hoy al uso, de la identidad pocopiana; y es que en el libro de Pocock estamos ante una historia del pensamiento construida desde la percepción del tiempo. Dicho de otro modo, la referencia de Pocock al Momento (Tiempo) maquiavélico, atiende tanto a la necesidad de insertar, de contextualizar el discurso de Maquiavelo en el tiempo y espacio históricos en que vivió (Tiempo histórico), como al propósito de conceptualizar la propia categoría de tiempo (Tiempo conceptual) que conocemos como tiempo laico o mundano *(secular);* en eso consiste la relectura propuesta por Pocock, en introducir el factor tiempo en las formas verbales en que se expresa la historia del pensamiento y esto, en la medida en que hasta la fecha no se ha hecho, es revolucionario. [Ésta es la razón, también, que nos lleva a invertir el orden de las mayúsculas en la traducción de la expresión *Machiavellian moment* para poner el acento en la faceta del Momento (el Tiempo) sobre el aspecto del estudio del pensamiento de Maquiavelo, y es que, aun siendo importantísimo el estudio que del maquiavelismo efectúa Pocock, resulta en alguna medida instrumental de la enseñanza de toda una nueva forma de hacer historia desde el lenguaje político. Se trata de una inversión que, por lo demás, resulta coherente con el orden contrario que adjetivo y sustantivo tienen en el lenguaje español respecto del inglés.] Se comprende, así, la referencia al anacronismo que con el máximo respeto intelectual se efectúa en el Estudio Preliminar en relación con las historias de las ideas hasta ahora en boga. Y es que tras la aportación de Pocock parece imposible leer los clásicos como si el tiempo no existiera y nada hubiera sido dicho al respecto, lo que significa que muchos autores se encuentran todavía en buena medida, por releer.

En esta misma línea de consideraciones resulta de fundamental importancia diferenciar desde el principio la categoría de discurso —la particular forma que adopta Pocock de aproximarse al conocimiento del pensamiento político— del específico discurso por el que este autor se interesa: el pensamiento republicano cívico, estudiado además de Pocock por otros muchos autores (y Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997, es un ejemplo más al respecto y no precisamente el más apropiado, ni el más importante) que se dedican a estudiar el «republicanismo», bien como ideario o ideología —algo que repugna profundamente al razonamiento de John Pocock—, bien como discurso singular. En cualquier caso es necesario insistir en el hecho de que desde el planteamiento de Pocock no cabe distinguir entre teoría y praxis, entre pensamiento y realidad, ya que el discurso nace de una realidad de la que es parte y la realidad se configura igualmente desde el discurso.

te semejante hipótesis exige antes demostrarla, y la mejor demostración es siempre proceder a un cuestionamiento previo.

En ese sentido, una ojeada a las páginas del *Machiavelliam moment* que siguen a esta presentación, serviría para corroborar que los autores que en ella se estudian, Maquiavelo, Guicciardini, Giannotti, Harrington, Swift, Fletcher, Defoe, Montesquieu, Rousseau, Hamilton, Jefferson... son, por lo general, clásicos sobradamente conocidos que han sido objeto de exhaustivos análisis —además de por incontables monografías [3]— en los tratados de un Sabine, Touchard, Chevalier, Woline, Plamenatz... y por tantos otros manuales todavía al uso en nuestras universidades [4]. Así, en principio, nada parecería haber de novedoso en la propuesta de Pocock, salvo la invitación a leer los viejos libros desde una lógica diferente, desde una luz y unos parámetros referenciales hasta la fecha desconocidos. Lo que podría llevarnos a la errónea conclusión de que a pesar de toda su envoltura y de toda su parafernalia, en realidad no estaríamos en presencia de una propuesta original y diferente sino ante una sugerencia recurrente, ante una manifestación más de aquella tentación sempiternamente presente en la historia del pensamiento: reescribir lo que los muertos han dicho reinterpretando sus ideas al servicio de los intereses y nececesidades de los vivos. Y es que, al fin y al cabo, la reinterpretación de Maquiavelo y de su pensamiento es algo que vienen proponiendo sin cesar desde hace casi quinientos años, los Pablo Paruta, Saavedra Fajardo, tacitistas, Quevedo, Francis Bacon, Rousseau, Federico II de Prusia, Fichte, Nietszche, Gransci, Croce, Meinecke [5], y en fechas más recientes autores que son nuestros contemporáneos como Baron o Gilbert, Leo Straus o Mansfield [6].

---

[3] De todos los autores examinados por Pocock en este libro cabría decir que siendo muy generoso en la apreciación, sólo Giannotti, entre los autores italianos, y Flecher y Davenport —los responsables de las *Catto's Letters*— entre los de habla inglesa, carecían con anterioridad de un estudio monográfico de referencia suficiente. Harrington ha sido estudiado a fondo —además de por otros autores— por el propio Pocock en la importantísima monografía que precede a la edición de *The Political Works of James Harrington* (1977).

[4] Entre la literatura científica española actualmente al uso un magnífico manual de pensamiento político es el trabajo de José Acosta, *Teoría del Estado y Fuentes de la Constitución*, Córdoba, 1989.

[5] Un resumen, a vuela pluma pero consistente, de la trayectoria histórica seguida por las diferentes interpretaciones de Maquiavelo en Hans Baron, «Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of The Prince», en *English Historical Review* 76 (1961), pp. 217-253, ahora incluida en *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Pricenton, 1988, segundo tomo.

[6] Las interpretaciones actuales de Maquiavelo pueden dividirse en dos grandes corrientes que curiosamente tienen su origen en intelectuales alemanes emigrados a los Estados Unidos en los años treinta, los antiguos alumnos de Meinecke, Hans Baron y Felix Gilbert de una parte, y Leo Straus de otra, al que conviene considerar junto a su discípulo americano Harvey C. Mansfield, Jr. Mientras los primeros sostienen una interpretación de Maquiavelo y, en general, del humanismo cívico, acorde en todo con el razonamiento de Pocock y que se recoge en sus libros —Baron, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, 1955, y *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1966; Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, Princeton, 1965—, Leo Straus parte de un supuesto radicalmente opuesto que descansa en un entendimiento de Maquiavelo cercano a las clásicas teologías e historias de las ideas y tributario de los valores de la «razón de Estado». En relación con el pensamiento de Straus véase

Sin embargo, dejando a un lado las apariencias y centrándose sólo en los hechos, lo cierto es que desde su publicación en 1975 el *Machiavelliam moment* de John Pocock no ha dejado ni por un instante de ser piedra de toque inexcusable en el debate político contemporáneo, en permanente diálogo con los más destacados exponentes del pensamiento como Rawls o Habermas, Dworkin, MacIntyre, Taylor, Sendel o Elster. Y ¿a qué se debe eso?, ¿dónde estriba la originalidad de Pocock?, ¿qué de singular esconde su propuesta? ¿Se trata acaso de una simple moda y, como tal, destinada a desaparecer sin dejar rastro en el transcurso del tiempo? Los datos de la realidad en su insobornable tozudez parecen indicar lo contrario. Prescindiendo de las alusiones al espectro intelectual anglosajón donde la corriente representada por este autor ha adquirido definitiva carta de naturaleza en la «escuela de Cambridge» en la que además del propio Pocock se agrupan personajes de la talla de un John Dunn o un Quentin Skinner[7], la polémica desencadenada con motivo de su temprana traducción en Italia[8], su espectacular éxito en Francia

---

su *Thoughts on Machiavelli*, Washington, 1958, o los trabajos de Harvey C. Mansfield, Jr, *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, Ithaca, 1979; *Taming the Prince: the ambivalence of modern executive power*, Nueva York, 1989, *Responible Citienship Ancient and Modern*, Oregon, 1994, y *Machiavelli's Virtue*, Chicago, 1996 (por lo demás, incomprensibles sin la previa lectura del trabajo de Pocock al que de alguna manera tratan de dar respuesta). Significativamente los únicos libros a disposición del lector español en relación con esta problemática son un estudio de Straus y el primero de los libros de Mansfield.

[7] Dejando a un lado la excepcional acogida del pensamiento de Pocock en el mundo anglosajón donde se encuadra en toda una escuela: la escuela de Cambridge (aun cuando por las razones que se explicitarán más adelante, la expresión escuela no es la más adecuada para referir el grupo de investigadores que se agrupa bajo ese nombre) que está en el origen de la efervescencia y de la eclosión de movimientos intelectuales a la que actualmente asisten las universidades norteamericanas, británicas, australianas y neozelandesas, el *Machiavelliam moment* ha encontrado una enorme repercusión en el mundo cultural anglosajón de la que, por ejemplo, es producto la colección *Cambridge Texts in the History of Political Thought*: los famosos libros azules de Cambridge en los que aparecen numerosos textos clásicos precedidos de importantes introducciones contextualizadoras que propician su relectura en forma de discurso. Ésa es la línea argumental que informa también a trabajos como la monumental *The Cambridge History Political Thought* dirigida por James Henderson Burns. Por lo que respecta a los otros dos autores citados, John Dunn, en sus orígenes, centró su preocupación en el pensamiento de Locke y de ello surgió el magnífico *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969, un ensayo innovador que sigue magistralmente las pistas de Laslett, pero con el tiempo ha ido ampliando su ámbito de preocupaciones a los problemas contemporáneos como demuestran los títulos de algunas de sus más importantes obras: *La Agonía del Pensamiento Político Occidental* (1979), la recopilación de ensayos titulada *Interpreting Political Responsability*, Pricenton, 1990, o el libro colectivo *Democracia. El viaje inacabado*, Barcelona, 1995. Por su parte Quentinn Skinner tras su ensayos iniciales, *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, México, 1986, y *Maquiavelo*, Madrid, 1993, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 1996, nunca ha dejado de polemizar con el neocontractualismo y el liberalismo individualista como se evidencia en trabajos como «The empirical theorists of Democracy and their Critics: A plague on both their houses», en *Political Theory*, n.º 1, 1973, pp. 287-306; «The paradoxes of Political Liberty», en McMurrin (ed.), *The Tarner Lectures on Human Values*, vol. VIII, Cambridge, 1986, pp. 225-250, o su reciente *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998.

[8] Italia, que fue el primer país en conocer a John Pocock fuera del universo cultural anglosajón (*Il Momento Machiavelliano*, II volúmenes, Bolonia, 1980, traducción de Alfonso Prandi), ha sido también el que más se ha resistido a reconocerlo de una manera que al principio, incluso, en las primeras referencias a su obra bordeó la descalificación más injusta [véase, en respecto, Cesare Vasoli, «*The Machiavelliam Moment*: A grand ideological synthesis», en *Journal of Modern History*,

—que se concreta tanto en la inusual acogida dispensada a sus reflexiones de fondo, como en la reiterada y manifiesta presencia de su pensamiento en encuentros, publicaciones, ensayos y todo tipo de seminarios y eventos que en

---

49, 4, 1979. pp 664-670 y Renzo Pecchioli, *Dal Mito di Venezia all' ideologia americana: itinerari e modelli della storiografia sul reppublicanismo dell' eta moderna*, Venecia, 1983, replicado por Pocock en «Mito di Venezia and Ideologia Americana, a correction», en *Il Pensiero Politico* XII, 3 (1980), p. 444, y de alguna manera, también, en posteriores trabajos como: «The Machiavelliam Moment revisted: a study in history and ideology», en *Journal of Modern History*, 53, 1, 1981. pp 49-72; «Tra Gog and Magog: i pericoli della storiografia repubblicana» en *Rivista Storica Italiana* 98, 1, 1986, pp. 147-194]. Nada tiene de extraño semejante actitud intelectual si se tiene en cuenta que la Italia que en los años ochenta se encontraba en plena línea de fuego de la guerra fría, es en la actualidad, posiblemente con España, la sociedad más postmoderna de Europa. Y es que en la Italia de hoy la historia parece querer repetir lo sucedido en el momento de la forja del Estado moderno. De igual manera que durante los siglos XV y XVI la confrontación en la península de los grandes poderes universales, Papa y Emperador, impidió primero la construcción de un Estado nacional unificado no obstante la modernidad, riqueza y cosmopolitismo de sus habitantes, y arrojó mas tarde, la península a la melancolía y el provincianismo de la que sólo la sacarían la Revolución francesa y Napoleón, después de la segunda guerra mundial el conflicto constitucionalismo-socialismo tomó como campo de batalla el territorio italiano impidiendo que una obra como ésta pudiera ser acogida por la cultura católica y conservadora, o por el esclerotizado marxismo académico que no dudó en tildar a Pocock de encubridor ideológico atlantista y pronorteamericano.

En el actual momento político italiano lastrado por el problema de una guerra civil «fría» inconclusa en la que lo viejo no ha muerto aún y lo nuevo se encuentra todavía por nacer, la postmodernidad proporciona un terreno abonado para expandir un discurso carente de contenido y exclusivamente mediático en el que no tienen cabida identidades profundas como la que se estudia en el *Machiavelliam moment*. Sin embargo, ello no ha sido obstáculo para que el trabajo de Pocock fuera conocido por los estudiosos incluso para que algún autor pudiera servirse de sus aportaciones para aparentar reconstruir su propio pensamiento: tal es el caso de Antoni Negri que en su libro *Il Potere Constituente*,Varese, 1992 —incomprensiblemente traducido al inglés, francés y español— se apropia impúdicamente del trabajo de Pocock tratando ocultar lo mucho tomado en préstamo. A pesar de todo, en estos días parece el *Machiavelliam moment* comienza a abrirse camino en la cultura italiana, como lo demuestran el trabajo de Guido Abbattista Bolingbroke, *L'idea di un re Patriota*, Roma, 1995, o los importantes estudios de Maurizio Fioravanti, *Stato e Costituzione. Materiali per una storia delle doctrine costituzionali*. Turín, 1995; *Appunti di storia delle costitizioni moderne. Le libertá fondamentali*, Turín, 1995; y de una manera mucho más manifiesta en *Costituzione*, Bolonia, 1999, y también los trabajos de Maurizio Viroli, *Il sorriso di Niccolò*, Bari, 1995; *Repubblicanesimo*, Bari, 1999; y el *Dialogo intorno alla Repubblica*, Bari, 2001, que este autor mantiene con Norberto Bobbio, en el que se recoge una afirmación de Bobbio que permite hacerse una idea de hasta qué punto la inteligencia de la república italiana ha vivido de espaldas al discurso republicano «Nella mia formazione di studioso di politica il repubblicanesimo e la reppubblica non li ho mai incontrati. Conosco poco o nulla i teorici del reppubblicanesimo che sono i tuoi ispiratori» —responde Bobbio al requerimiento de Viroli. Lo cierto es que esto no es así ya que el «republicanismo» al que alude el maestro turinés tuvo en los Ferrero y Amendola del período prefascista dos importantes inductores que vieron sus proyectos culminados en la posguerra en el frustrado *Partito d'Azione*, al que perteneció el propio Bobbio, p. 4, obra citada. Lo que sucede es que la suerte del pensamiento republicano italiano igual que la del radicalismo francés, fue el fracaso desde el momento que tuvo que ceder su lugar a aquellos que optaron por el conflicto marxismo/antimarxismo.

Pero, a pesar de todo, una prueba evidente de que los italianos han ignorado hasta la fecha el proyecto de reconstrucción del discurso republicano es que en el congreso sobre Maquiavelo que tuvo lugar en octubre de 1997 (*Cultura e Scrittura di Machiavelli*, Roma, 1998), sólo un autor —Fubini en la p. 118— se refiere, por lo demás de manera tangencial, a Pocock y a la nueva lectura de las obras de Maquiavelo. Para llegar a conclusiones, basta comparar ese trabajo con el congreso promovido por el Instituto Universitario Europeo de Florencia celebrado diez

estos días están teniendo lugar[9]—, la trascendencia de su recepción en Portugal[10] y en menor medida en Alemania[11], evidencian que el libro que el lector tiene entre manos se inserta y, a la vez, está en la causa de un renacimiento general del pensamiento democrático entendido desde una perspectiva

---

años atrás (Bock, Skinner, Viroli, *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, 1990) o con el reciente encuentro del Colegio de Filosofía de París al que luego se aludirá. Tanto uno como otro permiten apreciar la distancia con la que, por lo general, contempla la intelectualidad italiana la obra de John Pocock.

[9] Resulta prácticamente imposible resumir en pocas palabras lo que está suponiendo en Francia la recuperación del pensamiento republicano y la importancia de su participación en el debate sobre el significado del discurso para el pensamiento político. Además de la repercusión y trascendencia concedida a la traducción francesa del *Machiavellian moment* (*Le Moment Machiavélien*, Puf, París, 1997, traducción de Luc Borot e Introducción a cargo de Jean-Fabien Spitz) convendría recordar trabajos como el de Jean-Fabien Spitz, *La liberté Politique. Essai de géneéalogie conceptuelle*, París, 1995, o el número dedicado al dilema liberalismo-«republicanismo» de los *Cahiers de Philosophie de la Université de Caen* (Caen, 2000), así como a su manifiesta influencia en obras como el *Dictionnaire de Philosophie Politique* (1996) que se evidencia en la voces redactadas por Philippe Raynaud, Lucien Jaume o Goyard-Fabre, todo ello sin olvidar las abundantes ediciones bilingües últimamente publicadas de los textos claves de Maquivelo —*Le Prince*, París, 2000— de Savonarola —*Savonarole, Sermons, écrits politiques, et pièces du procès*, París, 1993— de Guicciardini —*Considérations a propos des Discours de Machiavel*, París, 1997—, de Harrington — *Oceana*, París, 1995— o de autores republicanos norteamericanos actuales —Wood, *La création de la République Américaine*, París, 1991, sintomáticamente precedido de una reveladora introducción de Claude Lefort— que, por contraste con Italia, demuestra la contemporaneidad de Pocock en Francia. Sin ánimo de prodigarse en detalles, baste referir al efecto y a simple título de ejemplo, dos datos de evidente actualidad: uno, la reciente publicación del libro de Gérard Sfez y Michel Senellart, *L'enjeu Machiavel*, París, 2001, que recoge las actas del congreso celebrado en el *Collége International de Philosophie* el 14, 15 y 16 de mayo de 1998, y otro de enorme transcendencia simbólica, el hecho de que fuera precisamente Quentin Skinner el profesor invitado a pronunciar la lección inaugural de la XXIII conferencia Marc Bloch, auspiciada por la *Ecole des Hates Etudes en Sciencies Sociales* el 12 de junio de 2001. En la misma línea cabría añadir la referencia al número 100 de *Pouvoirs* (París, 2002) que lleva por significativo título *La République*.

En este sentido conviene recordar el papel que históricamente le correspondiera desempeñar a Francia en la configuración histórica de la República y la importancia del pensamiento radical que se remonta a personajes como Jules Ferry o Alain y que de alguna manera ha tenido continuidad hasta nuestros días en trabajos como los de Claude Nicolet, *L'idée Républicaine en France*, París, 1982.

[10] Además de las referencias implícitas y en buena medida indirectas, que hace Gomes Canotilho al tema en su última edición de *Direito Constitucional e Teoria da Constituiçâo*, Coimbra, 2000, y lo dicho en «El Derecho Constitucional como compromiso permanentemente renovado», *Anuario de Derecho Constitucional y Parlamentario*, Murcia, 1999, véase también el importante libro de Ricardo Leite Pinto, *O «Momento maquiavélico» na teoría Constitucional norteamericana. Republicanismo, História, Teoría Política e Constituiçâo*, Lisboa, 1998.

[11] En Alemania, que es hoy el país de Europa donde mayor arraigo tiene la democracia de partidos, el debate constitucional pasa todavía por el derrotero de la querella entre las escuelas de la Teoría del Estado y del Derecho Constitucional. Hasta el momento, el libro de Pocock no ha sido traducido y sólo la obra colectiva *Das Recht der Republik*, Frankfurt am Main, 1999, recoge algo la temática que aquí nos ocupa. En todo caso, la particular estructura de pensamiento alemana, caracterizada por una fuerte preocupación metodológica y su tendencia a la abstracción y al cultivo de las ideas, lastran esa recepción, a lo que habría que añadir la confusión imperante en el lenguaje político actualmente en uso ya que republicanismo es el nombre escogido por los neofascistas para redefinir su inconstitucional y, por consiguiente, prohibida ideología y en este caso el término ideología se emplea en sentido propio y con conciencia plena de lo que se hace.

diferente a la que ha sido propia de aquella legitimidad constitucional-representativa que hasta la fecha había venido reclamando el monopolio de la totalidad de las manifestaciones del ideario democrático [12].

Un renacimiento del pensamiento democrático que no incurre en el error de inventar una tradición, y que, por tanto, exige de quienes lo propugnan contextualizar los discursos de los autores del pasado en su propio momento histórico. Es así como, en la obra de John Pocock, el discurso republicano termina siendo un gigantesco pretexto —no buscado ni ideado por el autor— para exponer el significado de otra forma de leer el pensamiento de los clásicos del ayer, que hace del lenguaje político el punto de referencia del conocimiento histórico del presente.

Así las cosas, la hipótesis de partida adquiere visos de certeza y la cuestión propuesta cambia radicalmente de sesgo para pasar a plantearse en otros términos. ¿Cómo es posible que una simple propuesta de relectura de los clásicos pueda resultar tan actual, sea capaz de despertar tal revuelo y llegue a estar tan en boga, y al mismo tiempo ser tan novedosa y revolucionaria? Y la respuesta nos sitúa ante las dos primeras claves interpretativas del razonamiento de John Pocock: el *Machiavelliam moment* es una obra de enorme altura intelectual tanto por los retos problemáticos que afronta como por la manera en que lo hace.

En relación a la segunda cuestión —el cómo aborda John Pocock el problema—, este libro arranca de una nueva y diferente manera de afrontar el estudio del pensamiento para la que el lenguaje (concebido como medio que vehiculiza la construcción de la reflexión que soporta la acción del hombre y que le da expresión) pasa a ocupar el lugar que la teoría política clásica había reservado a la «idea» *tout court*, o la posición que las ciencias desmitificadoras y clarificadoras venían atribuyendo a los supuestos precomprensivos y a los condicionantes externos a la formación del argumento [13]. Por consi-

---

[12] En España una de las contadas excepciones al generalizado desconocimiento de la aportación de Pocock al nuevo «método» de estudio del pensamiento político se encuentra en el trabajo de García de Enterría, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Madrid, 1994, p. 34. Otro tanto de lo mismo cabe decir de los trabajos de Bartolomé Clavero, cuyo libro *Happy Constitution*, Madrid, 1997, lleva por significativo subtítulo «cultura y lengua constitucionales», véanse pp. 159 ss., y los importantes trabajos que José Rubio Carracedo y José María Rosales están dedicando a cuestiones relacionadas con esta temática (véase, por todas, el libro de José Rubio Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y Derechos Humanos*, Madrid, 2000). Por lo que se refiere al estado de los estudios sobre la república y el pensamiento republicano en la doctrina española a la altura que Pocock escribía su obra, véanse las distancias que separan la interpretación que defiende este autor de lo dicho en aquellos mismos años por Carlos de Cabo en su *La República en el estado liberal*, Madrid, 1975. Un ejemplo contrario y reciente de correcta recepción de las aportaciones de la «escuela de Cambridge» entre la doctrina constitucional española, en Almudena Bergareche, *Constitucionalismo y Constitución en la Constitución de 1876*, tesis doctoral, Madrid, 1996, desgraciadamente inédita. En fechas más recientes, sin embargo, las referencias a Pocock comienzan a abrirse camino y a ser habituales entre la literatura española. Sin perjuicio de ulteriores consideraciones, y de referencias periodísticas más o menos coyunturales, conviene recordar al efecto el reciente estudio de Francisco Fernández Buey en la Introducción a la edición española del *Tratado sobre la república de Florencia*, Madrid, 2000, de innegables influencias pocopianas, y, en la misma línea, Helena Béjar, *El Corazón de la República*, Barcelona, 2000.

[13] No son muchos los escritos «metodológicos» —el propio Pocock hace del rechazo expreso al término y concepto de metodología uno de los signos distintivos de su identidad— y.

guiente tomando distancias —que pronto se revelarán abismales— tanto de aquellos que reducen la historia del pensamiento a un simple enunciado de series abstractas de «ideas» que compendian los principios sistemáticos a los que —según se dice— es posible reducir completamente la reflexión de cualquier autor, y negando expresamente que el transfondo que subyace al pensamiento pueda actuar como supuesto explicativo no explícito que esconde sus motivaciones últimas, Pocock afirma que el lenguaje, esto es el código expresivo que recoge, nutre y da vida a la argumentación de un autor, tiene sentido en sí mismo, es decir, es (en sus formas verbales y en las significaciones que portan sus significantes) expresión de una determinada manera de pensar y de abordar los problemas que se hace evidente a partir de la lectura de los textos, del estudio del proceso de gestación, adopción y conformación de sus conceptos y en el conocimiento de su operatividad interactiva en el marco inmediato en que interviene tanto en el debate como en la acción práctica [14]. Nos encontramos, en definitiva, ante un giro hacia la palabra («*linguistic turn*»), ante una vuelta a la lingüística consonante en todo con las

---

por tanto, no resulta fácil individualizar su método. Dos excepciones al respecto son: «The History of Political Thought: a methodological enquiry», en Laslett y Ruciman (eds.), *Phylosophy, Politics and Society*, segunda serie, Oxford, 1962; «The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought», en *Modern Language Notes*, XCVI (1982); e «Introduction: The sate of art» —nótese que el autor no emplea en absoluto la palabra método— que precede a su anteriormente citada recopilación de estudios *Virtue, Commerce, and History*.

[14] Como de costumbre, absolutamente coherente con sus propios planteamientos de un método sin ambiciones metodológicas, Pocock casi no dedica atención a la explicación de su forma de enfocar el estudio del pensamiento, se limita a aplicarlo. Por eso no es fácil encontrar un trabajo donde aluda de forma explícita a ese tipo de cuestiones. Una excepción —extremadamente cuidadosa— al principio es la Introducción que precede a su *Virtue, Comerce, and History*, citado, pp. 1-34, en la que afirma: «No obstante los cambios que afectan a esta rama de la historiografía en las dos últimas décadas se han caracterizado por un desplazamiento del énfasis desde la historia del pensamiento (y más todavía desde la historia "de las ideas") hacía algo ciertamente diferente que bien pudiera denominarse "historia de la palabra" ("*history of speech*") o «historia del discurso» ("*history of discurse*"), aún cuando no se trate de una problemática irreprochable, ni sea ésta la mejor terminología para definirla. Una visión retrospectiva sitúa los orígenes de este movimiento en los análisis y descubrimientos lingüísticos propiciados por los filósofos del Cambridge de los años 1950... otro en las teorías del "*speech-act*" desarrolladas en Oxford por los mismos años... Ambas situaban su foco de atención sobre la gran variedad de cosas que podían ser dichas, potencial o efectivamente, sobre la diversidad de contextos lingüísticos que determinan cuanto puede ser dicho (los actos de enunciación), y que al mismo tiempo actúan (modificando) sobre cuanto puede ser dicho... La historiografía entonces emergente hizo énfasis en dos centros de interés: primero, la variedad de léxicos (*idioms*) o "lenguajes" como sería mejor llamarlos, en que podía ser expresada la argumentación política..., en segundo lugar, su participación en el debate político en cuanto actores históricos que se responden unos a otros en una diversidad de contextos lingüísticos, históricos y políticos, lo que confiere a la reconstrucción histórica de su argumentación un entramado extraordinariamente rico... La pregunta de por qué estos acontecimientos constituyen una auténtica revolución en la historiografía del pensamiento político requiere que se describa el "estado del arte" antes que ese hecho tuviera lugar... La primera y más inmediata cuestión al respecto, es que siempre ha existido una necesidad (a la que era preciso dar respuesta) de reescribir la historiografía del pensamiento político y sus implicaciones, y de definir su práctica en términos más rigurosamente históricos. Es usual sugerir que *in illo tempore* las disciplinas teoría política e historia del pensamiento político habían llegado a confundirse y que el advenimiento de una filosofía analítica y lingüística profundamente antihistórica contribuyó a propiciar su distinción. Pero si los filósofos lingüísticos no se sin-

preocupaciones que acucian al hombre postmoderno [15], que explica la necesidad de proceder a una relectura de los textos en que se concreta el pensamiento de los clásicos [16].

Pero conviene insistir en que más que un retorno a la idea que construye la palabra —como afirmaba el viejo *dictum* de Nietzsche—, lo que Pocock propugna es la necesidad de situarse ante la palabra concebida como «*speech act*»: como acción que se enuncia —que se verbaliza [17]— en un lenguaje que no por ello deja de tener existencia en un contexto particular perfectamente

---

tieron obligados a escribir la historia, los historiadores tardaron en vencer su renuencia a ocuparse o a contribuir a la filosofía de los "*speech acts*" o de las proposiciones.»

[15] Sobre el significado que el discurso tiene para la moderna lingüística comienza a existir una cierta bibliografía en español. Concretamente y a los limitados efectos que aquí se persiguen, resulta extremadamente útil el libro de Van Dijk, *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, 2000, en el que sostiene: «que el discurso es un *suceso de comunicación* [...] En otras palabras, las personas utilizan el lenguaje para comunicar ideas o creencias (o para expresar emociones) y lo hacen como parte de sucesos sociales más complejos, por ejemplo, en situaciones tan específicas como un encuentro con amigos, una llamada telefónica, una lección en el aula, una entrevista de trabajo, una consulta con el médico. También cuando leen o escriben una noticia periodística. Estos ejemplos sugieren además que [...] los participantes *hacen* algo, esto es, algo que va más allá, específicamente de usar el lenguaje o comunicar ideas o creencias: interactúan. Con el objeto de destacar este aspecto interactivo suele decirse también que el discurso es una interacción verbal [...] En esta aproximación al concepto de discurso hemos identificado sus tres dimensiones principales: *a*) el *uso del lenguaje*; *b*) la *comunicación de creencias* (cognición), y *c*) la *interacción* en situaciones de índole social [...] Una tarea característica del estudio del discurso consiste en proporcionar descripciones *integradas* en sus tres dimensiones: ¿cómo influye el uso del lenguaje en las creencias y en la interacción, o viceversa?, ¿cómo influyen algunos aspectos de la interacción en la manera de hablar? o ¿cómo controlan las creencias el uso del lenguaje y la interacción? Más aún, además de brindar descripciones sistemáticas, cabe afirmar que el estudio del lenguaje formule *teorías* que *expliquen* tales relaciones entre el uso del lenguaje, las creencias y la interacción social.» Pp. 22-23.

[16] «El cambio de siglo fue testigo de una crisis filosófica en el fundamento de las matemáticas...una crisis comparable a la que actualmente viven el concepto y la comprensión del lenguaje [...] La gramatología, la semántica, el estudio de la interpretación del significado y de la actual práctica interpretativa (la hermenéutica), los modelos de los posibles orígenes del habla humana, el análisis formal y pragmático y la descripción de los actos y la representación lingüísticos [...] No obstante, si tenemos en cuenta que el actual "giro hacia el lenguaje" no sólo afecta a la lingüística, a las investigaciones lógicas de la gramática, a las teorías de la semántica o de la semiótica, sino también y en gran medida a la filosofía, a la poética y a los estudios literarios, a la psicología y a la teoría política [...] (y) [...] supone una ruptura radical con la sensibilidad y premisas tradicionales [...] La disociación del lenguaje y la realidad, de la designación y la percepción, es ajena al idealismo del sentido común de Kant, pero está implícito potencialmente en su discurso. En un principio serán la poesía y la poética y no la lingüística o la lógica filosófica, las que se adueñarán de ese potencial. Nuestros actuales debates sobre las gramáticas genero-transformacionales, sobre los actos del habla, sobre los modelos estructuralistas y deconstruccionistas de la lectura textual, en una palabra, nuestro enfoque actual sobre "el significado del significado" derivan de la poética y la práctica experimental de Mallarmé y Rimbaud. El período comprendido entre la década de 1870 y la mitad de la década de 1890 define el programa de nuestro actual debate, que sitúa el problema de la naturaleza del lenguaje en el mismo centro de las *sciences de l'homme* filosóficas y aplicadas.» George Steiner, *Presencias reales*, Madrid, 1996, pp. 46 ss.

[17] Pocock utiliza expresamente el término «*speech-act*» en el capítulo III de este libro para referirse a la relectura —reinterpretación— que los humanistas hacen del pensamiento clásico y aristotélico por oposición a la lectura anteriormente efectuada por los escolásticos. En el

singularizado. Ello lleva implícito dos consecuencias de enorme trascendencia; por un lado, la exigencia de una rigurosa contextualización como requisito previo a la correcta interpretación de cualquier expresión del pensamiento, lo que se traduce en la necesidad de insertar los vocabularios y los lenguajes políticos en la realidad concreta en que fueron concebidos evitando que con el pensamiento se repitan fenómenos como el de los «falsos amigos» de la lingüística: transferir un argumento a un marco que por ser diferente de aquel en el que en origen fue pensado lo introduzca falsamente, es decir, destruya la intencionalidad que le confirió su autor y modifique radicalmente su significado falsificándolo por completo sin alterar en nada su envoltura externa; y, por otro, supone ver el lenguaje como un medio instrumental destinado a comprender un argumento político que por haber sido construido en términos de realidad empírica no es susceptible de devenir en una superestructura emplazada al margen del mundo de lo real. Dicho de otro modo, frente a quienes entienden la ideología como instrumento de explicación o de encubrimiento, de una realidad en sí misma diferente que discurre por derroteros distintos cuando no opuestos a los del pensamiento, Pocock y su concepción del discurso, afirman la necesidad de integrar pensamiento y realidad en un todo único e indisociable en el que las ideas son actos de expresión inmediata de un contexto concreto para el que la realidad se encuentra directamente condicionada por una reflexión que al estar completamente pegada e incorporada a ella, es operativa como un hecho más de lo que los hombres piensan en el ámbito de lo cotidiano, esto es, en lo que Foucault y los postmodernos conocen como mundo de lo «*micro*». Frente a las ideologías que todo lo entienden y todo lo pueden explicar, surge ahora la necesidad de reconstruir el significado del pensamiento desde la propia y minúscula realidad en la que nace y de la que es parte.

La vieja contraposición entre idea legitimante y realidad legitimada desaparece de este modo, disuelta en una categoría de discurso para la que elucubración y obrar real, lo teórico y lo empírico, pasan a ser elementos de un lenguaje que en cuanto realidad tangible e inmediatamente operativa se encuentra activamente incardinada en la fórmula de legitimidad imperante en un momento dado. Es así como Pocock establece una relación directa entre lenguaje y legitimidad desde la que es posible afrontar la «*deconstrucción*» de los problemas, las preocupaciones, litigios y deseos de cambio que agitan a los hombres en un tiempo, para desde ella abordar el estudio de la política en términos incompatibles con la lógica postmoderna [18].

---

mismo sentido, conviene aclarar que para Pocock los «*speech act*», los actos de enunciación del lenguaje, no son sólo los verbales en el sentido estricto del término sino que incluyen también todos los diferentes modos de expresión del pensamiento ya sean hablados, escritos o cualquiera de aquellos que permiten los modernos medios de comunicación audiovisual.

[18] Pocock utiliza expresa y ampliamente el término *deconstruccion* en su repetidamente aludido trabajo *The state of the art*, Introducción a *Virtue, Commerce, and History*. Por lo demás, como recuerdan Ball y Pocock: «Politics is a comunicatively constitued activity. Words are its coin, and speech its medium. And yet, notoriously, the words that make up this medium have hotly contested and historically mutable meanings. Inasmuch as the concepts that constituente political life and language lose old meanings even as they acquire new ones, political discourse ap-

A partir de ese momento la historia del pensamiento político pasa a convertirse en auténtica «historia del discurso político» y el pensamiento político se hace una sucesión temporal de acciones verbales («*verbal acts*») que relacionan a unos hombres con otros como parte de su actuación práctica y que interesan no en cuanto fenómenos semánticos sino en su calidad de fórmulas portadoras de contenidos de fondo [19]. Así es como la historia del discurso pasa a comprender estos argumentos según un método completamente nuevo para nuestra cultura, lo que justifica y exige un cambio radical en la manera de abordar el estudio de lo que los hombres han dicho y escrito que comienza por reconocer que el lenguaje empleado por un autor debe ser definido con exactitud y enmarcado pulcramente en el mundo que le es propio.

Será pues en los textos —como demostrara el pionero trabajo de Laslett sobre los dos Tratados de Locke [20]— donde el investigador debe centrar sus

---

pears, in retrospect, to have been —and even now to remain— in a state of perpetual flux. Generally sepeaking, thes changes are apt to occur gradually and at an almost glacial pace. Sometimes, however, such shifts in meaning and reference occur at a remarkably rapide rate, yielding unforeseen and often radical implications for foture political thought and action», en *Conceptual Change and the Constitution*, Kansas, 1988, p. 1. En este sentido, aun cuando es cierto que en un principio el *Machiavellian moment* corre paralelo sin tocarse con la eclosión del pensamiento postmoderno en la Francia de los setenta, lo cierto es que tras la crisis de las ideologías el paralelismo se hace conflicto frontal, la conflagración se hace evidente y según pasa el tiempo Pocock en persona, cada vez se muestra más consciente de lo que significa su oposición a la postmodernidad. Así se manifiesta de manera expresa por ejemplo en su trabajo «The Ideal of Citizensihp Since Classical Times» [incluido en el libro Roland Beiner (ed.) *Theorising citizenship*, Albany State University, Nueva York, 1996, pp. 47-48], donde alude expresamente al «peligro postmoderno».

[19] Pocock afirma, al respecto, de manera taxativa: «At tbis point, the objection has raised the question of *langue* as well as *parole*, of language context as well as of speech act.» Veáse su «Verbalizing a Political act: toward a Politics of Speech», en *Political Theory*, vol. 1, n.º 1, Londres, febrero 1973, pp. 27-45.

[20] En 1956 Petter Laslett publica un trabajo, «The English Revolution and John Locke's Two Treatises of Government», *Cambridge Historical Journal*, vol. XII, n.º 1, 1956, pp. 40-55, que tuvo continuación en el estudio introductorio a la edición crítica de los *Two Treatises of Government* de John Locke (John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. introd. y aparato crítico de Laslett, Cambridge, 1960, reedición 1963 y edición definitiva, Nueva York, 1965) —todo un hito que marcaría a una generación— demostrando que contrariamente a lo que se había venido sosteniendo hasta entonces de manera incontrovertida, la obra no había sido escrita para justificar —es decir, para legitimar— la revolución de 1688 con la que no guardaba relación, si no compuesta años atrás —en concreto durante la llamada crisis del *Bill* de la exclusión (1679-1681), véase al respecto las notas del traductor de los capítulos XII y XIII de este libro— en el propósito de defender las tesis de «apelar a la providencia y de disolución del Estado» que implicaban necesariamente una llamada a la rebelión y a la guerra civil que por aquella altura sostenía la opción religiosa radical de la que el autor era decidido partidario. En este contexto, Locke no debe ser entendido como el detractor de un Hobbes —con él comparte mucho más de lo que parece— que como el decidido adversario tanto de Filmer como de Brady y de los Petyt y Atwood, y es que Locke no es según demuestra Laslett el genial precursor del Estado liberal del XVIII —es decir, de lo que Macpherson definiera como «individualismo posesivo»— antes bien, es un pensador preocupado por sustentar la obligación política en fundamentos racionales que se oponen y son el contrapunto de los planteamientos de la *Ancient Constitution*. El trabajo de Laslett además de marcar un antes y un después en los procesos que llevan a la construcción del «método» del llamado discurso político, está en la raíz de los ulteriores estudios de Dunn y Skinner —e incluso de quienes sostienen planteamientos puntualmente diversos sobre

esfuerzos ya que en ellos se contienen los argumentos que toman la forma de conceptos articulados en una lógica de estructura gramatical. Y es que este nuevo método obliga a desbrozar con un rigor hasta la fecha desconocido los textos de los autores, a fijar el significado de sus expresiones, a indagar minuciosamente en el contenido de sus mensajes y a poner todo ello en relación con los debates en los que comparece, sin que la palabra pierda en ningún caso la condición de centro de referencia, de testigo y cauce por el que discurre la argumentación política. De esta forma, Pocock llega al concepto por medio del lenguaje y desde el significado de los conceptos, reconstruye el contenido que un autor transmite en su lenguaje, en su discurso y en su acción... No basta, pues, con afirmar que Maquiavelo era un realista precursor de la autonomía del poder, ni con reputar a Burke de conservador antirrevolucionario, es preciso ir a sus textos, manejar su lenguaje, comprender el significado de sus argumentos, situarse en los términos de su debate y de su operar y, entonces, surgen grandes sorpresas que —como demuestra Pocock en este mismo libro— abren una perspectiva que hace que la historia del pensamiento político pueda estar todavía en parte por leer o, y si se prefiere, por escribir.

En segundo lugar —y tomando como referente la primera de las claves interpretativas inicialmente apuntadas— a través de ese «método revolucionario para el estudio del pensamiento político» [21], Pocock —que como se verá más adelante es ajeno a cualquier pretensión metodológica— opera desde un doble orden de consideraciones. De una parte, se sirve de la categoría de paradigma acuñada por Kuhn, para explicar la gestación y evolución de las diferentes líneas del discurso político que como secuencias interrelacionadas se suceden en el tiempo hasta que una innovación decisiva destruye la continuidad de su lógica, provoca la ruptura de su núcleo argumental histórico y alumbra un discurso completa o parcialmente nuevo [22], y, de otra, construye la primera de las dos acepciones de su ya célebre expresión «*Machiavelliam moment*» (la de «*Momento histórico*», es decir, la que hace referencia a una temática histórica concreta): un *Momento* histórico del pensamiento espacial

---

Locke, como, por ejemplo, Ashcraft— y en la correcta valoración general del papel de su doctrina en la historia inglesa y en el proceso americano.

La obra de Laslett ha sido reeditada en la espléndida colección de clásicos de Cambridge anteriormente aludida. Conviene señalar que la edición de 1969 de Aguilar —sin duda una de las mejores disponibles por el lector de habla castellana y que durante muchos años ha contribuido a formar a nuestros intelectuales— en su estudio preliminar no duda en presentar todavía a Locke como un ferviente liberal que quería legalizar la situación surgida de la revolución de 1689.

[21] La expresión «método revolucionario», predicada del «método» de Pocock, empieza a tomar estado y puede encontrarse en múltiples trabajos recientes, por citar alguno no directamente vinculado con la cuestión que interesa y es objeto directo de la investigación de Pocock véase, al respecto, Benard Willms «Il leviatano e i tuffatori di Delo. Gli sviluppi della ricerca su Hobbes dal 1979», en *Hobbes Oggi*, Milán, p. 33, que en realidad recoge las actas del convenio sobre Hobbes celebrado en Milán en mayo de 1988.

[22] Pocock reconoce de manera expresa la deuda contraída con la obra de Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (1962) y de hecho le alude directamente y por su nombre en el *Machiavellian moment*, en el capítulo XV.

y temporalmente determinado, que en este caso se concreta en seleccionar intencionalmente como objeto de su estudio el *Momento* en que Maquiavelo y sus contemporáneos [23], concibieron el discurso del republicanismo cívico del *cinquecento* florentino. A tal fin Pocock hace suyas las aportaciones y desarrollos de las investigaciones de Hans Baron y Felix Gilbert que narran el nacimiento y evolución del pensamiento republicano desde el humanismo cívico de Leonardo Bruni y los Coluccio Salutati y Filippo Villani [24], y lo hace desde una constatación previa que le sirve de hilo de razonamiento de su construcción: la política es el ámbito donde primero tiene lugar la innovación y el cambio. En cse sentido la primera parte de este libro es en buena medida —aunque no totalmente— aquello que Montaigne denominara «libro de libros»: una selección bien trabada y rigurosa de aportaciones ajenas que, sin perder rigor ni interés científico, no hacen sino reiterar algo ya sabido. Ello no obsta para que algunos de sus capítulos —concretamente el VI y VII, relativos al Maquiavelo teórico de la innovación y precursor de la milicia ciudadana como factor de socialización cívica— alcancen una profundidad conceptual, una imaginación en su reconstrucción y un ritmo en su exposición que logran cautivar al lector de manera no lograda con anterioridad por ningún otro estudioso del florentino, ni para comprender que Pocock estime necesario detenerse especialmente en el examen de autores —como Giannotti, Contarini o incluso parcialmente Guicciardini— que por carecer de suficientes estudios monográficos específicos previos eran todavía grandes desconocidos.

Y en el estudio de los avatares que afrontaron los Maquiavelo, Guicciardini o Giannotti en un instante en que la ciudad-república perecía víctima de la primera «mundialización», de la gran expansión que —en palabras de Parry— llevaría a Europa a descubrir el mar y a conquistar un nuevo mun-

---

[23] Según afirma Pocock en la introducción inglesa de este libro, la autoría de la expresión *Machiavelliam moment* corresponde a Skinner, lo cual no es obstáculo para que la determinación de su contenido —tanto en su acepción histórico-temporal como en la conceptual— sea de exclusiva responsabilidad de Pocock y que además sea más propia de su forma de hacer las cosas que de la que nos tiene habituados Skinner.

[24] Se entiende así que exista una radical diferencia entre la línea de investigación tradicionalmente seguida por la teoría del estado alemana sobre la evolución y formación histórica del «Estado» y la que se deriva de las tesis de Baron y Gilbert defendidas por Pocock que se centra en la génesis de la ciudad-estado y su pensamiento, el humanismo cívico. El Estado absoluto al que se refieren Schumpeter, Weber o Heller se define como concentración de poder que atribuye al príncipe un monopolio sobre las potestades de mando que, a su vez, es expresión del proceso de racionalización que representa la modernidad. Ese poder monopolizado por el estado se configura en el liberalismo de una manera escindida entre el Estado, titular del poder político, y la sociedad que opera sobre el Estado a través del Parlamento. Por contra, para Pocock la búsqueda y la construcción de la comunidad política justa, también está en la historia de Europa, como bastante más que una construcción de poder. En cambio Foucault y los postmodernos niegan al Estado al negar también la modernidad y la racionalización del poder, proponiendo, en cambio, el estudio de la microfísica del poder. Las diferencias entre las dos líneas de estudio son tan grandes como pueden serlo las que separan la gestación del estado absoluto de las ciudades-repúblicas italianas y afectan tanto al pensamiento como a las particulares realidades del discurrir histórico desde el fisco hasta la fuerza armada.

do [25], Pocock efectúa dos apreciaciones de notable trascendencia. Primero que ante esos acontecimientos, estos autores y particularmente la prodigiosa inteligencia de Niccolò Maquiavelo —que en contra la oscura intepretación de Straus, se nos demuestra un patriota republicano confeso y pletórico de energía—, fletaron neologismos y reconstruyeron conceptos que traducían nuevos códigos expresivos que les permitieran aferrarse a un esquema de autogobierno coherente con lo que consideraban identidad irrenunciable del hombre, y desde ellos tratar de resistir a un cambio que muy pronto se demostraría inexorable. Segundo, que en esa lucha contra las monarquías territoriales absolutistas—ante las que terminaría por sucumbir— el humanismo hecho ya discurso republicano cívico, se diferenció nítidamente de otra corriente, de otro discurso que estuvo en la génesis del liberalismo individualista y que en sus preocupaciones no se encontró tan lejano como algunos han pretendido, del absolutismo monárquico.

Mientras que el primer supuesto permite a Pocock rastrear la presencia del riquísimo utillaje conceptual (la *polity* aristotélica como república equilibrada que requiere de la participación activa de todas las categorías sociales, la corrupción como desnaturalización de un principio, la *virtud* cívica, el conflicto *virtud-fortuna*, la potencialidad de la *virtù* dinámica y el valor de la milicia y los peligros inherentes a la expansión: la transformación de una república fundada en la isonomía en imperio construido en la dominación...) que servirán para conformar el discurso republicano cívico, el segundo se traduce en la toma de conciencia de la existencia de un discurso de signo opuesto perfectamente trabado y dotado de plena coherencia lógica, que desempeñará un papel ascendente contra el poder activo de las grandes monarquías territoriales y su pensamiento que —paradojas de la historia— terminaría resultando inopinadamente tildado de maquiavélico. Y es que en este sentido —como certeramente ha señalado John Dunn— cabe recordar que el absolutismo se forjó en un lenguaje conceptual y en un código expresivo verbal que tiene mucho en común con los postulados de principio que dieron vida a pensamientos como el de John Locke.

En efecto, en lo que fue confrontación antagónica entre dos discursos irreconciliables: el liberal-individualista (una vez asentado su fundamento iusnaturalista contractualista o pactista tan conocido después de los trabajos de Gierke [26]), debió contender después y en mayor medida que con el lenguaje

---

[25] «Globalización» o «mundialización» son términos —el primero procedente del inglés y el segundo del francés— que aluden a una supuesto en cierta forma común: la integración en una realidad de todas las culturas y actividades que el hombre hace sobre la tierra. Se trata de un proceso clave imprescindible para conocer lo que está sucediendo en el mundo contemporáneo, que tiene su primera manifestación hace quinientos años en el descubrimiento de América y con el fomento del comercio que ello implica.

[26] El insustituible trabajo de Gierke sobre *Althusio* (Breslau, 1880) no ha sido todavía superado y está en la fuente de todos los trabajos posteriores. Ello no es obstáculo, como recuerda Carl Schmitt en su *Teoría de la Constitución*, para que la obra de Gierke incurra también en importantes equívocos, entre otros el de pretender tratar a todos los contractualistas desde los glosadores a Locke, como si se trataran un todo único trabado y acabado que se van desplegando en la historia a medida que las necesidades del desarrollo del Estado así lo exigen, lo que

conceptual del absolutismo, contra un pensamiento republicano que se negaba a reducir al ser humano a la condición de *homo faber*, de individuo *oeconomicus* «naturalmente» dotado de libertad para transformar y conquistar el mundo, con un discurso que no admitía la artificiosa distinción entre Estado y sociedad, que veía en el mercado un ídolo exaltador del sentimiento bajo la forma de un comercio capaz de arruinar—de «corromper»— la identidad sustancial del hombre, que se negaba a reducir el autogobierno a una representación parlamentaria que reproducía «públicamente» el libre juego social. Justamente es en este punto donde la obra de Pocock deja de ser un «libro de libros» —una reconstrucción del discurso del pensamiento republicano cívico que se nutre del saber de Baron y Gilbert[27]— para pasar a convertirse en una investigación original sobre la manera en que ese paradigma toma cuerpo en la política inglesa y en conflicto con otras alternativas, inicia su propia singladura hacia la conformación de una concepción capaz de desafiar el paradigma liberal de la modernidad[28]. Es aquí donde se pone de manifiesto con absoluta nitidez la genialidad de John Pocock, su calidad científica y su excepcional condición de investigador, capaz de alumbrar además de un nuevo método, una temática que antes de él y sus pioneros trabajos sobre la obra de Harrington, dormía una existencia insospechada. A Pocock le corresponde, en suma, el mérito de haber escrito la génesis —Foucault hablaría de genealogía— conceptual de una antigüedad que reaccionando frente a los retos de la modernidad se resiste a perecer y a pasarse con armas y bagajes al *comercio* y al mercado.

Esta nueva redefinición del pensamiento de los antiguos encontrará su primera manifestación en aquel escenario inglés en que un James Harrington profundo conocedor del pensamiento maquiavélico e imbuido de la reformulación del «mito de Venecia» articulada por Giannotti, llegaría a dar un nuevo sesgo al discurso republicano, iniciando así una transformación de su paradigma —en el sentido kuhniano del término— que desde la vieja polémica *virtud-fortuna* terminaría desembocando en la moderna querella *virtud-comercio*: una controversia de la que darán buena cuenta las sucesivas «*paper wars*» *Court-Country* que sacudirían al gran siglo de la expansión británica.

---

es radicalmente incierto. Así, por ejemplo, entre Locke y Rousseau no existe ninguna relación: el primero es un verdadero contractualista —entiéndase defensor de un discurso racionalista-individualista— que hace del pacto el fundamento del Estado Constitucional, el segundo, un republicano que ve en el pacto más un instrumento explicativo adecuado para exponer su teoría, un defensor de la democracia cívica que se sirve del contrato como el instrumento expositivo divulgador que le brindan los tiempos.

[27] Aun cuando sin las propuestas de Baron y Gilbert el *Machiavellian moment* habría resultado impensable el mismo Pocock reconoce en su prólogo que las aportaciones de estos autores no son responsables de lo que hizo con ellas.

[28] En la traducción italiana la obra se distribuye en dos libros independientes, lo que responde a razones relacionadas con la inusitada extensión de la edición original de este libro, pero también con su lógica interna de dos trabajos independientes: uno, tributario de Baron y Gilbert y otro, que a través de Harrington y de la Inglaterra del XVII enlaza Mediterráneo con Atlántico y a Maquiavelo con los constituyentes norteamericanos, y en el que aun cuando se hacen evidentes las aportaciones de Wood y Bailyn, existe una elaboración propia debida a Pocock y cuya autoría tan sólo se explica desde sus tesis.

El triunfo definitivo del patrón de pensamiento de la modernidad en la reorganización de la comunidad política que en el siglo XVIII efectuaría la monarquía británica en torno a un estado territorial expansivo, sostenido en un ejército mercenario permanente (*standing army*) y edificado sobre un mercado empeñado en alimentar apetitos y en fomentar gustos y sentimientos —para los que, como años después recordaría Hegel, «todo sería a la vez verdad y mentira»— en detrimento de la identidad, de la noción aristotélica de naturaleza humana y de la preocupación por afirmar la independencia del hombre de los lazos que limitaban sus posibilidades de autogobierno, culminará políticamente en la emergencia del régimen constitucional, en el primer capitalismo moderno y en una ideología liberal («*whig*») que el continente europeo no tardaría en adoptar como propia, renunciando sin reparar ni un instante en sus ulteriores consecuencias, al legado republicano de un Rousseau —el Maquiavelo del siglo XVIII— precursor genial de una querella valor-historia en la que el comercio ocuparía el lugar que el pensamiento y el lenguaje renacentista conferían a una Fortuna concebida ante todo como desorden. El sorprendente viaje a Damasco emprendido por un Benjamin Constant que de la noche al día pasaría de consumado adalid del discurso republicano a máximo exponente del liberalismo individualista y a fenomenal propagador de su discurso [29], y que hubiera servido para ilustrar muy adecuadamente las vicisitudes sufridas por el lenguaje cívico en el siglo XIX Europeo, al igual que el discurso de aquellos *éveilleurs* a los que se refiere Sirinelli en su magno estudio sobre la educación en la Francia radical de la III República [30], no forman parte del ámbito de esta historia coherentemente reducida y reconducida por Pocock a un —en apariencia— modesto estudio de la recepción del pensamiento republicano en la América británica que terminaría convirtiéndose en los Estados Unidos. A su presencia, primero, en la polémica federalista-antifederalista, y, más tarde, en el conflicto que contrapondrá al Hamilton defensor del *comercio* con el Jefferson paladín de la *virtud*, dedica el autor esclarecedoras páginas —influidas muy de cerca por las tesis de un Wood o un Bailyn de los que por otra parte en algunos aspectos discrepa— [31] que culminan en la atribución a la frontera de

---

[29] Benjamin Constant es un autor de importancia crucial para un correcto entendimiento tanto del pensamiento republicano como paradójicamente liberal-individualista. Su trayectoria personal estuvo salpicada por toda suerte de azares y de bruscos cambios de partido.

El estudio clásico sobre Constant es el insatisfactorio trabajo de Paul Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, París, 1966. Sin embargo, diversas razones y especialmente el hecho de que su pensamiento resulte clave en la comprensión del actual conflicto entre concepción republicana e individualista de la libertad, han llevado a una reconsideración en profundidad de sus ensayos entre otros por Hoffmann, Estudio Preliminar a *Principes de Politique applicables à tous les governements* (1806), Ginebra, 1980; Marcel Gauchet, Estudio Preliminar a *Écrits Politiques*, París, 1980; Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalisme*, New Haven, 1984; y Jean-Fabien Spitz, *La Liberté Politique*, París, 1995.

[30] Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khägneux et Normaliens dans l'entre-deux guerres*, París, 1988.

[31] Bernard Bailyn, *Political Pamphlets of the American Revolution*, Cambridge, Mass, 1965; *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass, 1967; *The Ori-*

la función de instancia de promoción y reserva de *virtù*[32], y en su proyección actual en la sociedad norteamericana del presente, eternamente oscilante entre la jeremiada milenarista y lo que —al único propósito de contribuir a despejar la confusión actualmente imperante— pudiéramos denominar «maquiavelismo democrático»[33].

Es así como Pocock pone de manifiesto con una pulcritud irreprochable, la existencia de un sólido y articulado discurso en la tradición republicana que el liberalismo individualista primero y el marxismo después, se esforzarían en reducir al silencio para, a renglón seguido, tratar de canibalizarlo reutilizando como propios sus más preciados supuestos conceptuales, lo que resulta especialmente evidente en los primeros en el significado atribuido a la *virtù* cívica —vinculada al éxito en el *comercio*, es decir, en la sociedad— como criterio de selección del mecanismo de representación política[34], y en los segundos en su insistencia en las irreparables consecuencias que para la conciencia humana derivan de la reducción de la esencia a imagen: la tan traída y llevada cosificación[35].

Sin dejar de servirse en todo instante de un lenguaje sobrio, parco en adjetivos y remiso a la especulación y a la abstracción teórica, pero excepcionalmente rico en desarrollos novedosos que no pierde nunca de vista la dimensión práctica y la realidad en que se inserta y que —como corresponde a la literatura anglosajona— toma cuerpo en un discurso narrativo extraordinariamente preñado de alusiones y de guiños a los acontecimientos históricos, John Pocock combina en este libro un método verdaderamente novedoso con una nueva consideración de una corriente de pensamiento que —como ya se dijo— hasta hace poco parecía no haber existido. Ahora bien y una vez precisado el criterio interpretativo desde el que es posible

---

gins of American Politics, Nueva York, 1970; Gordon Wood, *The Creation of the American Republic*, Carolina, 1969; *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York, 1981.

[32] Una cosa es la *virtud* cívica y otra muy distinta la *virtù* activa. Mientras la primera encarna los valores de una *vita activa* inmersa en el *vivere civile*, la segunda responde a la necesidad sentida y definida por Maquiavelo de hacer frente a la *fortuna* desde unos determinados valores a cuyo servicio se entrega un hombre dotado de inmenso coraje personal. La *virtud* cívica es hija del pensamiento y, por tanto, está situada en el tiempo histórico del Momento maquiavélico, la *virtù* activa responde a las exigencias de la marcha de la historia y en consecuencia se incluye en el ámbito del tiempo conceptual, aunque de hecho en la práctica histórica ambas se interrelacionen.

[33] Obviamente ello no significa admitir una tesis diferente a la que aquí se propugna en relación con el pensamiento de Maquiavelo, sino simplemente tratar de clarificar allí donde una confusión del lenguaje típicamente postmoderna que genera y da pie a toda clase de equívocos.

[34] «Example is the only argument of effect in civil life» dice el conocido aforismo con que Burke trataba de conmover a la sociedad británica contra los amigos del rey —*the king's friend party*—. En este sentido Denis Beranguer en su prólogo a la edición francesa de *Virtue, Comerce and History* incide especialmente en este «préstamo» (*Vertu, Commerce et Histoire*, París, 1998).

[35] Basta una lectura detallada del capítulo XIII de este libro para comprender que toda la teoría de la enajenación y de la cosificación que Marx recibe de Hegel —posiblemente la parte todavía más actual de la doctrina marxista— tiene su fuente en la protesta *country* del XVIII británico y antes, en los pensadores del humanismo cívico y sus elucubraciones sobre primera y segunda *forma*, y el uso como segunda naturaleza.

abordar la lectura del *Machiavelliam moment*, no todo está dicho, muy por el contrario las aseveraciones hasta aquí efectuadas son únicamente un medio para tratar de afrontar las grandes dudas y los numerosos interrogantes que su lectura suscita. Dudas que sólo pueden ser correctamente despejadas agrupándolas en tres grandes bloques de cuestiones. En primer lugar, ¿en qué atmósfera intelectual se gesta la propuesta de John Pocock? o, de otro modo, ¿cuál es el *Moment* en que se enmarca el estudio del discurso republicano cívico efectuado por Pocock?; segundo, ¿qué reporta su respuesta al actual mundo democrático?, ¿en qué consiste y se concreta su mensaje en relación con la legitimidad democrática?; tercero, ¿qué puede enseñar a un derecho constitucional sumido en el cultivo de la norma positiva y en la exégesis de la jurisdicción?, o en otros términos ¿qué puede mover a un profesor de derecho constitucional que no quiere renunciar ni a su identidad como constitucionalista ni a su menester como iuspublicista a impulsar la edición y la traducción de un libro como el *Machiavelliam moment* de John Pocock?

I. EL SIGNIFICADO DE LA APORTACIÓN DE JOHN POCOCK A LA RECONSTRUCCIÓN DEL RAZONAMIENTO HISTÓRICO

1. La postmodernidad como «asalto a la razón»

Cuando se trata de considerar —aunque sea someramente— la atmósfera intelectual en que tuvo lugar la irrupción de la obra de John Pocock, conviene tener presente que el *Machiavelliam moment* fue publicado en 1975, un año en que el pensamiento europeo se debatía en un marasmo de confusión y desorientación sólo paragonable al estado de desánimo colectivo a que por aquellas mismas fechas se veía arrastrada una sociedad norteamericana que además de salir —por primera vez en su historia— derrotada de una guerra, se encontraba profundamente lastimada en su *ethos* moral por el proceso político-judicial que había llevado a un presidente a renunciar para evitar el castigo penal que le reclamaba la opinión[36]. En efecto, mientras América encaraba sus fantasmas, la intelectualidad de izquierda que en los años de la guerra fría había ostentado la indiscutible hegemonía cultural en el continente europeo —y cuyas expresiones más acabadas se situaban en el marxismo estructuralista de los Althusser y Poulantzas, en la neodialéctica de Horkheimer, Adorno y demás epígonos de la escuela de Francfort y en las enseñanzas de Coletti, Cerroni y los herederos de la tradición de Gransci— empezaba a dar signos inequívocos de un agotamiento creativo y de un distanciamiento de los fenómenos de la vida que probaba que la realidad transcurría por derroteros que escapaban por completo a sus especulaciones. Era el resultado de una

[36] En el último capítulo del *Machiavelliam moment* (cap. XV) hay alusiones implícitas al affaire Watergate que sirven entre otras cosas para evidenciar hasta qué punto Pocock es consciente de su tiempo histórico y construye su pensamiento desde un presente en el que participa de manera activa.

cada vez más extendida toma de conciencia de la inadecuación del marco conceptual racional para comprender y explicar unos hechos que habían desbordado los esquemas imperantes, y que no dudaban en renegar de una modernidad hasta entonces considerada sacrosanta, lo que no sólo significaba poner en tela de juicio las ideologías vigentes sino que, además, implicaba una renuncia a la propia noción de ideología y, con ella, al conjunto categorial que durante casi quinientos años había impulsado y propiciado la transformación del mundo. Así pues, nada podía tener de extraño que en medio de la completa indiferencia hacia la reflexión de un obrar político deliberadamente entregado al saber técnico[37], las construcciones sistematizadoras y omnicomprensivas de la historia y de la vida humana, se demostraran incapaces de soportar el contraste con la realidad de la que surgían en términos y formas que no tardarían en abrir camino a las tomas de posición de los Foucault, Derrida, Baudrillard o Lyotard y desde ópticas muy diferentes de los Furet, Lefort o Castoriadis. La hora de la postmodernidad había llegado.

Mucho se ha escrito acerca de lo que la posmodernidad ha supuesto o puede suponer todavía para el pensamiento contemporáneo y, desde luego, éste no es el lugar para proceder al enjuiciamiento que está por hacer de un discurso que, en cierta medida, permanece plenamente vigente[38]. Al único propósito de enmarcar adecuadamente la obra de John Pocock, importa señalar que la postmodernidad es el estado de conciencia —casi cabría decir de espíritu— en que se encontraba sumida la *inteligentzia* europea cuando este libro apareció y que, en cuanto tal, representó y aún representa, una resultante de la crisis de una racionalidad que desde la denuncia de los excesos de las últimas manifestaciones de la modernidad no ha vacilado en renunciar a las explicaciones en favor de los acontecimientos, a los grandes sistemas de verdad y de definición apriorista, reduccionista y preformadora del discurrir histórico —el holismo y los llamados «ismos»[39]— en favor de la descripción del simple discurrir de los hechos, a la verdad histórica en pro de un «pensa-

---

[37] En este sentido los trabajos que defienden la tecnificación de la política y el gobierno de los expertos y que durante mucho tiempo han sido considerados un rebrote de lo que fuera el primer discurso antidemocratizador de los Pareto, Mosca y Michels, debe ser entendido como un intento más de imponer una cierta ideología en el último tiempo histórico de las ideologías, en el momento de la desideologización, cuando los «ismos» están ya desacreditados entre otras cosas por el segundo proceso de «mundialización» que debe mucho de su razón de ser a la aplicación de la ciencia al hombre, a su vida y a su inmediata realidad vital. Paradigmáticos respecto de esta forma de pensar son los conocidos trabajos de Burkhan (*Los Maquiavelistas Modernos*, Buenos Aires, 1953) o Daniel Bell (*El fin de las ideologías*, 1960, y *El advenimiento de la Sociedad postindustrial*, 1973) y en alguna medida en Schumpeter (*Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Buenos Aires, 1946).

[38] La postmodernidad es al mismo tiempo un movimiento de pensamiento, una actitud ante el mundo, una opción o estadio cultural y una realidad, una forma de entender la vida donde como no hay más que presente sólo cuenta la realidad inmediata, lo que existe en el directo hoy. La postmodernidad resulta incomprensible al margen de la crisis de una razón que deja al hombre solo frente al beneficio económico que le está proporcionando el inmenso avance técnico que por lo demás no es compartido por todos los que se ven afectados por los inmensos cambios intelectuales, culturales, sociales y de mentalidad que ello genera.

[39] En la *Teología Política* de Schmitt (Madrid, 1939) se plantea de manera un tanto precoz, esta realidad cuando pone de manifiesto la abstracción y el reducionismo a que han sido capaces de llegar las grandes conceptualizaciones de los cinco siglos de modernidad: «Recordemos

miento débil» que dé fe del veraz conocimiento de la vida, en otras palabras, a la necesidad de interpretar los hechos de la realidad cotidiana desde sus fenómenos, de emplazar al existir en el lugar del ser, de oponer lo fáctico a lo normativo, lo espontáneo, lo «natural», lo evidente y lo no creado, a cualquier idea de transformación preconstituida desde la razón crítica[40].

Para el hombre postmoderno, o mejor —ya que la postmodernidad niega la existencia de un tipo humano encarnación de una abstracción racional— para la condición postmoderna, lo fundamental está en la existencia cotidiana, en lo que vemos, en lo que sentimos, en lo que experimentamos en el devenir diario de los acontecimientos. No hay regla, como tampoco hay orden, proceso o futuro, hay lo que hay y que sólo adquiere virtualidad y existencia real en la medida y grado en que la prueba del contraste con la realidad en que se ha gestado —la «*deconstrucción*» a la que de manera reiterada alude Derrida— acredite su veracidad. La conclusión es obvia: el lenguaje entendido como comunicación y como expresión simbólica directamente emanada del fluir de las cosas, la cultura popular, el culto a lo minucioso, a lo anecdótico, a lo habitual, a lo pequeño, a lo insignificante («*small is beautifull*»), al arte sin cánones: traducción de la espontánea fuerza creadora del instante; el derecho autogenerado, autosustentado y autorreferenciado en la realidad en la que arraiga y que no aspira a modificar o a imponer (el derecho *autopoiético* de un Teubner[41]), el entendimiento de la acción del poder público —al margen de su significación como fenómeno político— como la capacidad de replicar a exigencias fugaces destinadas a procurar satisfacción superficial e inmediata a una inmensa masa sociológica pasiva e inerme sin más valores que los que se aglutinan en torno a la imagen[42]... son algunas de las señas de

---

la etapa recorrida por el espíritu humano a lo largo de estos cuatro últimos siglos, los diferentes sectores desde los cuales se ha dignado contemplar alternativamente a la humanidad. Estas etapas son cuatro: aparecen de una manera curiosa. Llevan los nombres siguientes Teología, Metafísica, Moral, Economía», p. 15. De cualquier forma el trabajo fundamental al respecto es el célebre ensayo de Popper, *The Poverty of Historicism*, 1957, de cuyas ideas participa ampliamente el pensamiento de John Pocock.

[40] «Je parts de la décision à la fois théorique et methodologique qui consiste à dire: "supposons que les universaux n'existent pas", et je pose à ce moment-là la question à l'histoire et aux historiens: comment pouvez-vous écrire l'histoire si vous n'admettez pas *a priori* que quelque chose come l'Etat, la société, le souverain, les sujets existe? [...] C'est donc exactement l'inverse de l'historicisme que je voudrais mettre en place. Non pas donc interroger les universaux en utilisant comme méthode critique l'histoire, mais partir de la décision de l'inexistence des universaux pour demander quelle histoire on peut faire», en *Naissance de la Biopolitique*, 1.er cours, Paul Veyme, *Foucault révolutionne l'histoire*, París, 1978.

[41] Gunter Teubner, *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt, 1989. En realidad a la cuestión a la que se trata de aludir como manifestación expresa de la crisis es fundamentalmente a la pérdida del doble carácter centralizador y normativista que tradicionalmente informaba a la concepción «dirigente» del derecho, y la referencia a Teubner a este efecto resulta altamente ilustrativa. Para más consideraciones al respecto, véase, Niklas Luhmann, *Essays on Self-reference*, Nueva York, 1990, y «Clousure and Openness: on Reality in the World of Law», en Gunter Teubner (ed.), *Autopietic Law: A New Approach to Law and Society*, Berlín, 1987.

[42] En una realidad postmoderna en la que lo actual y lo efímero sustituyen a la reflexión y a la identidad que se manifiesta en una trayectoria, nada tiene de particular que las palabras y la retórica reemplace a los argumentos. Estamos en plena sociedad mediática en la que —como apun-

identidad de la postmodernidad..., si es que la posmodernidad puede tener alguna identidad.

Y es que, en el fondo, la postmodernidad es lo más opuesto que imaginarse cabe a la identidad entendida como sustancia, como naturaleza, como forma de ser irrenunciable a la que por principio se ve abocado el hombre. La postmodernidad resulta incompatible con la existencia de una materia original a la que los hechos de la vida van moldeando, dando forma, justamente, porque para la postmodernidad sólo tienen relevancia los hechos de la realidad considerados como eventos de la vida, como manifestaciones aisladas ajenas a cualquier cadena causal y ese es el contexto en que tiene sentido aquel aserto de Vattimo que advertía que en la postmodernidad «la identidad no existe, la identidad es una trayectoria, un itinerario» en el que —convendría añadir— a la postre termina disuelta sin que —y eso es lo verdaderamente relevante de la nueva condición— el hombre se vea afectado en nada por ello, sino, en cierto sentido, liberado. Y es que la postmodernidad es una suerte de existencialismo despojado de angustia al que el hombre se ha acomodado y en el que termina por perder todo contenido problemático, por abandonar cualquier carga trascendente y capacidad crítica, pasando a convertirse en un ser evanescente, «*mite*»[43], entregado a una realidad que no domina, pero a la que tampoco estima necesario imponerse sino únicamente vivir y disfrutar de ella.

Desde la perspectiva de la existencia inmediata del hombre, son fundamentales los cambios que la postmodernidad comporta en el núcleo de lo que hasta el momento se venía considerando entendimiento democrático de la política —un entendimiento que, como señalara Weber, se fragua en la matriz de la legitimidad racional-normativa[44]— ya que la postmodernidad además de negar sus supuestos precomprensivos básicos, promueve y favorece esa es-

---

ta Francisco Ayala— una vez que todos son alfabetos, el mensaje termina siendo sustituido por el envoltorio que lo da a conocer —el conocimiento y la cultura cualitativa por la información y la cultura cuantitativa— y entonces es cuando se producen hechos como los que narra el conocido libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, Barcelona, 1999. Sin embargo, la fugacidad de lo postmoderno hace que sus manifestaciones sirvan sólo para el instante, de manera que lo que se dice hoy, mañana puede ser negado sin el menor rubor. Ello explica la importancia que un lenguaje desprovisto de contenido llega a adquirir para una sociedad postmoderna en la que son habituales fenómenos como el de los «falsos amigos» que permiten apropiarse de un vocabulario y un lenguaje, negando el contenido material, la identidad a la que responde. Ahora bien si para la postmodernidad lo importante es el instante, y el tiempo y el plazo desaparecen y no hay estabilidad, convendría recordar que el tiempo lo hace al bombre —la criatura de la naturaleza que más tiempo necesita para ser adulto porque su aprendizaje es el más complicado— y que sin el tiempo el hombre resulta incapaz de dominar el mundo, de enseñorearse de la realidad en la que vive, de hacer que la *virtù* pueda imponerse a la *fortuna*.

[43] El éxito —de otra forma incomprensible— del libro de Gustavo Zagrebelsky, *Il Dirito Mite. Legge diritti giustizia*, Turín, 1992, en Italia y España sólo puede explicarse desde esa filiación postmoderna de dos sociedades que por razones diferentes se niegan a vivir su tiempo histórico. Y es que no es del derecho del que debe predicarse la «*miteza*» sino de un bombre que no quiere preguntarse qué significa ser hombre.

[44] Como es sabido la tesis de Weber sobre la legitimidad racional se expone de manera más o menos prolija en su libro *Economía y sociedad*, México, 1948. Ello no obstante su reflexión al respecto transciende de un libro o trabajo concreto y es uno de los presupuestos que informan

cisión entre identidad e imagen que permite que el sentimiento termine por anular la sustancia —que el Yo se diluya en sus manifestaciones: que el *self-liking* suplante y anule al *self-love*—, y cuya mejor demostración estriba en la transformación operada en el lenguaje y en general, en la crisis sufrida por los procesos de adquisición del conocimiento entendidos no sólo como la adquisición del saber científico sino como la percepción por el hombre del mundo que lo rodea[45]; y es que ahora que todos somos alfabetos es evidente que el conocimiento pasivo aspira a desplazar al activo en el papel de liberar la conciencia colectiva olvidando que la simplicidad reflexiva de los medios virtuales determina que pocos de los que perciben algo se encuentran en condiciones efectivas de entender lo que ven y oyen. Ello significa que en el mundo postmoderno lo virtual se superpone a lo real aspirando sin éxito a reemplazarlo[46], porque, a fin de cuentas, la vocación del hombre a autogobernarse continúa perteneciendo al ámbito de su identidad, ya que —como con agudeza apunta Pocock— en el presente y a pesar de la postmodernidad no basta con conocer la letra, hay que entender el discurso y el discurso sólo se comprende atendiendo a las identidades profundas: unas identidades profundas que la postmodernidad refuta a fuerza de reputar de falaces.

Pero independientemente de lo que la postmodernidad pueda significar o implicar en sí misma, lo que aquí interesa es precisar su incidencia en el

---

el conjunto de su obra en la que se pone de manifiesto la relación entre la razón moderna y una determinada forma de entender la política. Inspirándose en ella es como García Pelayo construye su tipología de la Constitución racional-normativa. *Derecho Constitucional Comparado*, pp. 259 ss., de sus Obras Completas, terminología que por lo demás coincide con lo que Gomes Canotilho llama «*Constitución dirigente*», José Joaquim Gomes Canotilho, *Constituiçâo Dirigente e Vinculaçâo do Legislador*, Coimbra, 1982.

[45] Las dos señas de identidad de la postmodernidad son la crisis del lenguaje y la disolución del yo en sus manifestaciones momentáneas y circunstanciales. Por eso justamente uno de los textos representativos de la época es la famosa carta de Hugo von Hofmannsthal, en la que afirma: «Yo sentí en ese momento, con una certeza que no estaba del todo exenta de un sentimiento doloroso, que tampoco el año que viene, ni el otro, ni en todos los años de mi vida, escribiré un libro en inglés ni en latín; y eso por un sólo motivo [...]: porque la lengua en que tal vez me sería dado no sólo escribir sino también pensar, no es el latín, ni el inglés, ni el italiano, ni el español, sino una lengua de cuyas palabras no conozco ni una sola, una lengua en la que me hablan las cosas mudas y en la que quizá un día, en la tumba, rendiré cuentas ante un juez desconocido», Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos y textos en prosa*, Barcelona, 2001.

[46] En el mundo postmoderno el hombre se comporta respecto de la realidad de manera similar a como lo hacen las moscas en relación con el cristal, confundiendo, creyendo que aquello que nos permite ver y entender la realidad es la realidad misma, cuando en verdad el medio —el cristal— es un instrumento que en ocasiones altera y modifica la realidad a fuerza de transmitir su imagen. Eso sucede muy habitualmente con los instrumentos de medición de la opinión pública: tanto condicionan el comportamiento diario de los gobernantes en el régimen representativo que terminan haciendo que éstos actúen antes para dar satisfacción a los apetitos subjetivos que a las necesidades objetivas. Ello significa que como la política —las decisiones que afectan al gobierno de las sociedades— se proyecta en una secuencia temporal, es decir, en un tiempo histórico real estructurado en forma de proceso, cuando es el instante fugaz quien dicta las acciones, los resultados son frecuentemente inadecuados, inapropiados y muchas veces contrarios a lo que verdaderamente aconseja la razón. Cuanto más inmediata sea la relación mediática entre opinión y gobierno, mayor será el riesgo de que la acción pública termine resultando irracional.

mundo intelectual en que tuvo lugar la aparición de la obra de John Pocock. A este respecto hay quien, como Agnes Heller[47], sostiene que la postmodernidad es una reacción, una respuesta negativa, una gigantesca denuncia contra las desviaciones de la modernidad que, en cierto modo, se integra y forman parte de la propia modernidad[48]. Y es cierto que la postmodernidad se define, ante todo, por su contraposición con la modernidad, como una negación dialéctica de lo que la modernidad ha construido, de lo que la modernidad ha significado, hasta el extremo de que sin modernidad —y lógicamente sin sus excesos— la postmodernidad carecería de sentido, quedaría reducida a mero nihilismo disolvente. De esa forma la protesta postmoderna ofrecería una aportación innegablemete positiva, supondría una inmensa purga de la modernidad equivalente poco más o menos, a la que emprendieran los reaccionarios románticos en relación con el racionalismo liberal del siglo XVIII, y tras la cual el constitucionalismo se encontró finalmente en condiciones de recuperar el rumbo que le conduciría hacia la democracia representativa y hacia el Estado social de Derecho. Se trataría, por tanto, de una lectura moderna de la postmodernidad, de interpretar su crítica como un magno proyecto de depuración histórica destinado a salvar las conquistas de la razón crítica permitiendo dejar atrás las páginas más oscuras de una historia en la que se incluyen Auschwitz y el Gulag, el uso militar de la energía nuclear, la destrucción del hombre y la naturaleza en nombre del progreso imparable, los excesos de la sociedad industrial o la degradación de la autonomía moral del hombre[49].

En resumidas cuentas para todos aquellos que de una u otra forma participan de las tesis de Agnes Heller —y son más de los que lo reconocen explícitamente— la postmodernidad, además de una purga que presiente la crisis que en los años noventa estallara a ambos lados del muro de Berlín y de la que en cierta manera resulta ser su expresión intelectual, debe entenderse y sobre todo aprovecharse, como un momento de reflexión a superar en la construcción crítica del mundo y también —claro está— de la política. Y es

---

[47] Agnes Heller/Ferenc Fehér, *Políticas de la Postmodernidad. Ensayos de Crítica cultural*, Madrid, 1989, pp. 148 ss. Sobre las postmodernidad en general pueden consultarse los siguientes trabajos: Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, 1995, y *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, 1996; Vattimo y otros, *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, 1990; Lyotard, *La Postmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, 1995, y *La Condición Postmodena*, Madrid, 1998; Barcelona, *Postmodernidad y Comunidad*, Madrid, 1992; Foucault, *Microfísca del Poder*, Barcelona 1978; *La voluntad de saber*, *Las Palabras y las Cosas*, México, 1981; *El discurso del poder*, México, 1983; y *El orden del discurso*, Barcelona, 1987; David Lyon, *Postmodernidad*, Madrid, 1996.

[48] Expresivo testimonio en este sentido es la conocida afirmación de Michel Bosquet, quien comparando la crisis del 68 de la que surge la postmodernidad, con la precedente de los años treinta que se produce en plena confrontación marxismo-fascismo, afirma: «A la diference des précédentes, la crise présente n'annonce rien.» Y es que la crisis de la que surge la postmodernidad resulta profundamente negativa, terriblemente nihilista y destructiva.

[49] No es casual que el propio término postmdernidad haya surgido en el urbanismo, en el arte y en América: lo postmoderno es más fácil en una sociedad con escasa proyección histórica y en un universo tan plural como la América de la emigración y de la mezcla cultural y racial. Véase, al efecto, David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, 1990.

que mientras la postmodernidad anticipó de manera premonitoria el derrumbamiento del socialismo real y la ruina de los fundamentos de las más avanzadas elucubraciones del pensamiento de izquierda tradicional, ahora también propende a anunciar la crítica a un constitucionalismo que ingenuamente pretendió hacer de la crítica al mundo soviético su principal argumento y resorte ideológico [50]. Así, mientras el marxismo acabó devorado por la impostura que el mismo había creado, el debate que hoy envuelve a neocontractualistas y comunitaristas evidenciaría que la pretensión de mantener en pie a constitucionalismo y liberalismo como los últimos grandes «ismos» universalizantes, es un metarrelato más: una «gran narración» que inevitablemente se sitúa a contracorriente de una marcha de una historia que no duda en falsear con sus pretensiones de normatividad [51].

Pero independientemente de lo acertado o no de los pormenores de su rechazo a las especulaciones de la modernidad, lo cierto es que conceptuar la postmodernidad únicamente como la simple respuesta crítica frente a la modernidad, como la refutación de una razón crítica que no obstante sus excesos continúa siendo sustancialmente válida, significa reducirla a mera protesta pasajera, supone valorar exclusivamente cuanto de positivo pueda haber en su denuncia de la razón ilustrada, entenderla como una reacción coyuntural y desconocer no sólo lo que las ideologías del siglo XX han pretendido construir si no menospreciar el enorme mensaje que la postmodernidad encierra de repudio a una racionalidad, a una razón histórica que —según los términos de su denuncia— ha terminado por fracasar. En definitiva, implica diluir lo negativo en lo que de positivo pueda haber en ella, enjuiciándola desde un rasero más favorable a su respuesta crítica que a su propuesta; reducir y subestimar la gran objeción de fondo que la postmodernidad comporta y olvidar

---

[50] Y es que contrariamente a lo que apuntaban las apariencias las piedras que en su caída desprendía el muro de Berlín habían golpeado a los dos lados del telón de acero y no sólo a uno. Era la corroboración del acierto de la tesis que durante años fuera hipótesis de trabajo de Henri Lefevbre: desde el triunfo de Stalin en la Unión Soviética mundo capitalista y mundo socialista constituían el adverso y reverso de una sola moneda, de un solo discurso histórico perfectamente trabado en torno a un hilo conductor común. La crisis del Estado socialista se revelaba así también, cómo la crisis de su rival el Estado constitucional-democrático. Una crisis que como recordara con agudeza Indro Montanelli —«*votaré a la democracia cristiana aunque tenga que taparme la nariz para no oler los hedores que despide la urna porque quiero evitar el triunfo del comunismo*»— durante todo aquel tiempo a duras penas se había mantenido oculta tras el ejemplo negativo que representaba el bloque del Este.

[51] Uno de los grandes problemas a que el constitucionalismo es incapaz de dar respuesta es la imposibilidad de extender la democracia constitucional a un mundo que se ha «globalizado», de manera que lo que sucede es que aunque el mundo es uno, las realidades económicas, políticas y vitales son diferentes según el espacio geográfico donde se sitúen los hombres, lo que plantea indudables dificultades. Y la cuestión se complica desde el instante en que para evitar cuestionamientos incómodos se acude a la retórica postmoderna que permite llamar democracias constitucionales a Estados como Singapur y Malasia, o a ciertas naciones africanas rotas por las querellas tribales, o a países americanos dominados por oligarquías y cuyos gobernantes piensan en categorías foráneas. Se trata de algo ya intuido por Loewenstein al aplicar al derecho constitucional las afirmaciones de Guglielmo Ferrero en relación con la legitimidad (*Poder. Los Genios Invisibles de la Ciudad*, Madrid, 1998, nota 1, p. 191) que le permiten proceder a distinguir entre Constituciones normativas, nominales y semánticas.

que la postmodernidad representa algo muy negativo, un grave riesgo, algo que —si lo desprendemos de las particulares connotaciones que en su momento atribuyera Luckas a la expresión— bien pudiera merecer el calificativo de «segundo asalto a la razón», de nuevo proyecto de «destrucción de la razón»: un desafío directo a la lógica que desde hace cinco siglos ha impulsado el avance del mundo. Y es que, en efecto, la postmodernidad lleva consigo un ataque frontal y directo a la razón histórica entendida como la posibilidad del hombre de construir el mundo, de hacerse dueño de la vida, de su vida... y, por tanto, equivale a poner en jaque la capacidad de la humanidad para prever, transformar, ordenar y avanzar de manera anticipatoria la marcha de los acontecimientos, a negar la propia concepción de historia que ha venido caracterizando a la conciencia occidental desde el renacimiento y al fin y al cabo, a deshumanizar la existencia humana. La postmodernidad mas allá de sus efectos coyunturales y de sus cuestionamientos puntuales, comporta un cuestionamiento *a priori* al modo de razonar que alimenta la modernidad.

Así las cosas, el gran reto del momento estriba en superar la protesta postmoderna y tener en cuenta que no es posible disociar su crítica de presente —su denuncia de los errores de la modernidad— de las consecuencias últimas que encierra su propuesta —la renuncia a la razón— y ello únicamente puede hacerse de manera satisfactoria cuando se afrontan sus objeciones de fondo a la modernidad en el terreno en que ellas están planteadas: admitiendo que la postmodernidad supone una seria y definitiva crisis de toda una forma de concebir una razón que en adelante no podrá ser ya la misma —lo que de paso implica repudiar por inadecuadas tanto las teorías críticas, como la totalidad de las doctrinas holistas desde el historicismo hasta el idealismo—. Y es que lo que en ningún caso resulta admisible es aceptar primero los efectos de la crítica postmoderna para a continuación negar el «sistema de pensamiento» que la sustenta incorporándolo como una manifestación más a la modernidad: la postmodernidad no es una simple puesta en cuestión de los elementos más disparatados de la racionalidad de la que en un instante posterior pueda surgir incólume una modernidad más madura, sino un ataque frontal y directo a sus postulados de principio que se produce en un instante en el que todas las certidumbres sobre las que descansaba la conciencia moderna —incluidas las categorías de tiempo y espacio— parecen anunciar una inminente quiebra. En este sentido la postmodernidad coincide y, a la vez, delata un momento histórico de gigantescas transformaciones, una época en la que lo banal amenaza con tomar ventaja en todos los terrenos sobre las identidades profundas, en el que la economía productiva sucumbe ante los dictados de la economía financiera, en el que los avances tecnológicos parecen estar a punto de arrumbar las tradicionales estructuras de la sociedad encarnadas en instancias como el trabajo y la familia, en el que los órdenes jurídicos tradicionales se convulsionan a resultas de los nuevos valores sexuales, de la liberación de la mujer, de las transformaciones de la propiedad, de los avances de la biología y de la genética, de la prolongación de la vida, en el que el *comercio* pretende haber arrinconado a la *virtud*, el progreso a la solidaridad, los derechos entendidos como libertad de poseer sin obstáculo a la consecución del bien común, en el que la ciudadanía amenaza con quedar reducida a una categoría

meramente económica, en un momento en suma, en que la razón crítica y sus derivaciones han perdido la —su— razón histórica.

Y ante semejante estado de cosas no se trata de volver la vista atrás para proclamar la urgencia de restaurar la razón aportando nuevos (y en este caso postmodernos) argumentos a una forma de modernidad irremisiblemente superada, sino que es preciso reconocer lo inevitable: partir de un concepto de razón que no aspire al determinismo teológico, que no pretenda condicionar perceptivamente el obrar mundano de los hombres, que no opere desde una racionalidad que ostaculice el libre curso de los acontecimientos de la historia y reniegue de la autonomía creativa de la vida, ni la prejuzge reduciéndola a elementales simplificaciones mecanicistas, sin que ello equivalga a abandonar el derecho a enjuiciar el presente desde el pasado y hacia el futuro en la comprensión de cada uno de los eventos que integran la marcha de la realidad en la forma de proceso. Se trata, pues, de admitir que la manera de entender la razón crítica hasta ahora imperante —y no la razón histórica misma—, ha sido definitivamente superada y, en consecuencia, de proclamar la conveniencia de reconstruir la conciencia histórica —que no es otra cosa que el conocimiento consciente que el hombre tiene de sí y de sus posibilidades de forjar su propio mundo— desde un terminante rechazo a todo lo que signifique predeterminar el proceso histórico: es decir, imponer los resultados del tiempo por venir. Se trata, en suma, de emplazar la *deconstrucción* allí donde hasta ahora habían estado situadas las teorías críticas.

2. La aportación de John Pocock a la reconstrucción del razonamiento histórico.

Precisamente en esa línea de consideraciones se alza el *Machiavellian moment* de John Pocock que como temprano conocedor —y no como discípulo en sentido académico [52]— del Karl Popper de la «*Miseria del historicismo*» [53], se define como un antihistoricista que opera en y desde la historia: como un decidido adversario del historicismo que lejos de renunciar a la razón histórica, propugna acudir a una historia —entendida como el conocimiento de las relaciones causales que se desenvuelven en el tiempo— no predeterminada, no preestablecida, a una historia que no encierre aspiraciones a hacerse teología. Lo que le obliga a proceder de dos maneras: una a descubrir —o mejor a redescubrir— el significado de la categoría de tiempo histórico como un proceso laico (*secular*) en el que los hombres operan pertrechados de la razón y otra a reconstruir desde ese descubrimiento un discurso en clave genealógica nucleado en torno a la naturaleza (identidad) cívica del hombre. Examinemos separadamente ambos supuestos.

---

[52] Popper —austríaco de nacimiento y perseguido por el nazismo— se refugió durante la guerra en Nueva Zelanda impartiendo clases en la Universidad de Canterbury, donde concibió su libro *La sociedad Abierta y sus enemigos* (1945), y donde tuvo ocasión de escuchar sus lecciones un Pocock alumno libre e informal suyo.

[53] Karl Popper, *La Miseria del historicismo*, Madrid, 1961.

A) *El «Machiavelliam moment» y el tiempo como supuesto de la razón histórica: tiempo de la acción política e identidad cívica.*

Pocock sitúa el punto de arranque de todo su proyecto de reconstrucción del razonamiento histórico en la categoría de tiempo lo que (al igual que sucederá en otro trabajo anterior que tiene su origen en su tesis doctoral: *The Ancient Constitution and the Feudal Law*[54]) significativamente le lleva a iniciar el *Machiavellian moment* —su capítulo I y toda la primera parte— con un esfuerzo por explorar los términos en que surge en la mentalidad moderna la conciencia de tiempo profano (*secular*). La secularización que comenzó en la Florencia del *quattrocento* con la emergencia de una comprensión histórica que en la era de las grandes narraciones tomaría la forma de metarrelato crítico-prescriptivo idealista o materialista, es la gran aportación del Renacimiento. En ese sentido nada puede tener de casual que Pocock cifre la aparición de la noción de tiempo moderno en el instante en que —como ya se dijo— se operó el advenimiento de la primera gran globalización, el siglo XV: cuando por primera vez el hombre, aplicando a la vida los inventos científicos entonces acumulados, promovería la construcción de un mundo nuevo con pleno conocimiento de lo que estaba haciendo, es decir, con perfecta conciencia de que su actuar llevaba implícita la introducción de la modernidad.

«Los hombres dicen que el tiempo pasa y el tiempo dice que no, que permanece, que son los hombres los que pasan» afirma el viejo proverbio. Y es que el tiempo, como realidad objetiva, como categoría absoluta, inalterable e imperecedera, simplemente no existe y no ha existido nunca[55]. El tiempo, al igual que cualquier otra abstracción o construcción humana, tiene siempre un sentido relativo vinculado a la específica realidad que lo produce. Por eso —como señalan Toulmin, Crosby o Whitrow— no existe un solo tiempo, no cabe hablar de un tiempo unívoco, los hombres no han conocido una única idea de tiempo, ni han venido participando ininterrumpidamente del mismo concepto de tiempo por la sencilla razón de que también el tiempo tiene sus tiempos. Desde la noción cíclica propia del tiempo antiguo, presente en un Platón o en un Aristóteles (y de la que son tributarios y partícipes el *Panta rei* heraclitiano, los siete años buenos seguido de los siete malos de las míticas plagas de Egipto o la idea de reencarnación hinduista) hasta el concepto cristiano de tiempo marcado por el hecho escatológico de la salvación y que

[54] En *The Ancient Constitution and the Feudal Law* edición de 1987, Pocock —pp. 3 ss.— señala que la característica actual de nuestro pensamiento histórico es la necesidad de precisar el tiempo histórico, de fijar la relación entre nuestro pasado y nuestro presente.

[55] En español existe una amplia bibliografía en relación con el tiempo que no es sino un pálido reflejo —en su mayoría se trata de traducciones— de las numerosas monografías que en los últimos años se han escrito sobre el tiempo. Entre las más útiles al propósito que aquí se persigue cabe citar: Toulmin y Goodfield, *El descubrimiento del Tiempo*, Barcelona, 1990; G. Whitrow, *El Tiempo en la Historia*, Barcelona, 1990; Alfred Crosby, *La Medida de la realidad*, Barcelona, 1997; Carlo Cipolla, *Las Máquinas del tiempo y de la guerra*, Barcelona, 1999; Jo Ellen Banett, *El péndulo del Tiempo*, Barcelona, 2000; Ilya Prigogine, *El nacimiento del Tiempo*, Barcelona, 1998; Stephen Hawcking, *Historia del Tiempo*, Barcelona, 1998.

se define por reconocer un cierto ámbito de libertad al hombre limitado por la verdad revelada y por la fe, la existencia humana ha conocido un amplísimo elenco de formas de tiempo, una de las cuales es la que nos resulta propia: el tiempo de la modernidad, el tiempo racional, un tiempo (*secular* en expresión de Pocock) llamado historia y que tiene como presupuesto el hecho de que un hombre provisto de razón —consciente de su propia racionalidad— sea capaz de crear su mundo, de construir su propia realidad a través de un proceso aplicando a las cosas su saber en el deliberado propósito de transformarlas.

No es fácil percibir con claridad lo que de novedoso pudo representar la introducción de semejante concepción del tiempo en el Renacimiento, cuando —como es el caso del jurista del estado constitucional contemporáneo— se está inmerso en un mundo que ha absolutizado hasta el paroxismo su propio momento, es decir, su particular forma de tiempo y no admite otra racionalidad que la que conoce y en la que vive. Pero basta echar una ojeada a los jirones de otros mundos que todavía nos rodean para entender lo que ello debió significar hace quinientos años, cuando la concepción racional del tiempo hubo de coexistir con otros patrones de comportamiento. Los retazos de culturas orientales, islámicas o africanas que todavía resisten a la mundialización europea, expresan lo que es vivir en un mundo ajeno a nuestro sentido del tiempo, en el que el reloj no es imperativo de la existencia cotidiana, y en que la concepción temporal de la vida no ocupa lugar: los hombres no hacen el mundo se limitan a vivir en una realidad que es hecha por algo o alguien ajeno a ellos, las fuerzas de la naturaleza, la voluntad divina, el *fatum*, o la simple nada como pretenden Nietzsche o los postmodernos. Frente a esa construcción del mundo externa al hombre para la que el hombre es un dato de una realidad que en cierta medida le transciende y le resulta autónoma, los humanistas cívicos de la Italia renacentista proclamaron la existencia de un mundo para el que el concepto de tiempo irrumpía como expresión de la capacidad de la conciencia humana para entender y construir la vida, de un mundo que representaba una forma de comprender las cosas para la que por primera vez, la realidad pasaba a ser historia y la historia a ser percibida como un proceso en el que los hombres se enseñoreaban de los hechos y en consecuencia, de un mundo que les permitía crear su propia realidad, su propia vida. El tiempo laico (*secular*) de que habla Pocock, no es más que la expresión de ese reconocimiento consciente de la capacidad del hombre para construir un mundo que en cuanto obra humana se define como histórico: la historia es una forma de referirse a la vida cuando la vida se percibe como el resultado de la acción humana, de igual modo y manera que el tiempo es un recurso que permite aludir a la fuerza transformadora de un hombre consciente de su propia realidad, de un hombre capaz de dominar, de imponerse, de adueñarse de un mundo que hace suyo.

Es aquí donde se hace evidente lo grandioso de la aportación de Maquiavelo —una aportación que impregna su obra de una genialidad no compartida por sus contemporáneos más cercanos, Guicciardini incluido—, anticiparse a otros en captar el significado de una categoría de tiempo que imagina bajo la máscara de la vieja diosa *fortuna*. La *fortuna* de Maquiavelo (un

ecologismo fletado reutilizando un vocablo clásico recuperado para dar expresión a un devenir temporal ajeno a toda connotación sacra) hace referencia al discurrir de los acontecimientos en una realidad de la que el hombre participa como sujeto activo pero a la que no puede imponerse por completo y a la que nunca llegará a dominar totalmente porque no sólo es obra suya sino de una pluralidad de factores que resultan de la acción de la humanidad en su conjunto, pero un mundo y una realidad que en la medida en que son las suyas propias, se encuentra impelido a sujetar —a dominar, a imponerse frente a ellos— si quiere evitar convertirse en un ser que navega a la deriva en el mar de una historia entregada a lo desconocido [56]. Y es que Maquiavelo, que intuye mejor que define el significado de lo que ve, es el primero en entender de manera —justo es reconocerlo— un tanto rudimentaria, el mundo como proceso, como un proceso que —a imagen de lo que supondrá la aplicación de los inventos técnicos a las artes tradicionales— permitirá al hombre romper con la naturaleza y no limitarse a anticipar el movimiento más o menos predecible de un ciclo natural previamente conocido, un proceso que, en resumidas cuentas, hará posible que el hombre labre su destino. Y es así como un hombre emancipado del tiempo natural pasa a percibir la vida como historia: como un proceso autoconstruido, y es así también como el hombre se hace histórico porque es él mismo quien acudiendo a la categoría de tiempo conforma su propia realidad.

Pero si el tiempo no es más que el parámetro, el factor fijo —o si se prefiere, el supuesto formal estable— que hace posible que el hombre comprenda los límites en los que llega a conocer el decurso del proceso de la vida dentro de los cuales él puede operar a través de la razón sobre su propia realidad, la cuestión que queda por dilucidar es la de determinar la identidad referencial desde la que el hombre procede a construir esa existencia que es la suya, la de precisar el supuesto que anclando al hombre en su naturaleza le permite hacer la historia, imponerse al fluir imparable de los eventos de la vida, o para decirlo en el lenguaje de Maquiavelo, le procura la *chance* (la oportunidad) de dar una forma a la *fortuna* oponiéndosele cuando resulte adversa y aprovechándola cuando sea favorable.

De ese modo, quedan explicitadas las dos premisas del discurso de Maquiavelo que más interesan a John Pocock y que el autor incorpora en la segunda acepción de su «*Machiavelliam moment*», la del «*Momento conceptual*» —la que entiende el tiempo como categoría instrumental o metodológica (si es que esta última expresión pudiera tener cabida en el razonamiento de Pocock)—: el tiempo político como dimensión de la razón, y la identidad cívica como fundamento constitutivo de la república. Hablar del tiempo de la política significa incorporar en la acción política la categoría de razón en dos instantes secuenciales perfectamente diferenciados: primero, cuando el hombre adquiere conciencia del discurrir de los hechos —de la marcha de la *fortuna*— y asume el propósito de actuar —o de no actuar: la

[56] Las referencias al arte de navegar están presentes constantemente en este libro en los argumentos de los autores florentinos que tratan de explicar el arte de manejar la política desde el conocimiento de su acción. Véanse las referencias recogidas en los capítulos II, III, VI y VIII.

inacción también puede ser hija de un tiempo de acción[57]— en relación a ellos. Segundo, cuando el hombre hace del tiempo el parámetro referencial que mide y estructura su acción graduándola, esto es, el instrumento que dosifica la aplicación práctica de su razón a un escenario cronológico-secuencial en el que los hechos se muestran como resultado de un proceso y únicamente cobran sentido en el contexto causal que desde él tal proceso se articula. Un hombre con sentido de su tiempo político no se limita a valorar hechos aislados sino que conforma su juicio desde el conocimiento del proceso, es decir, desde la conciencia de la dinámica en que los hechos se encuentran inmersos. Lo importante es el discurrir temporal —la cadena causal en la que ese discurrir se incluye— y las diferentes alternativas de acción que desde semejante discurrir ofrece la razón, porque una acción política consciente sólo puede estar en condiciones de afrontar la marcha de los hechos de la vida cuando los encamina hacia un propósito útil a un interés existencial que se resume y condensa en una identidad, en un Yo histórico[58]. La agilidad para anticiparse a los hechos exige pues, además del requisito de entrever su discurrir —de presumirlo anticipadamente—, conocer desde qué principio deben ser afrontados y ese principio, a su vez, sólo lo posee quien participa de una convicción, de una naturaleza profunda, que —como ya se ha dicho— resulta absolutamente incompatible con una lógica postmoderna entregada a las apariencias evenciales. Y es que esta segunda referencia de la que se nutre la acepción «*conceptual*» del *Machiavellian moment*, sirve, entre otros muchos menesteres, para poner en evidencia la antítesis que separa la convicción de la apariencia, la esencia de la impresión.

Ese interés existencial, por contra, se encuentra presente en aquellos que poseen una visión, un entendimiento histórico de su existencia, que en el caso concreto del Maquiavelo de John Pocock se fragua —tanto para el individuo singularmente considerado, como para la comunidad en la que el tal individuo se integra (la república)— en la condición política de un hombre que (como había anticipado Aristóteles) por naturaleza es y se define como *zōon politikon*: un animal político, un ser al que su esencia innata llama a vivir en relación de comunidad con los demás hombres. Aparece entonces, el concepto de naturaleza prístina, de materia originaria: la sustancia primera o *prima forma* que el lenguaje de la postmodernidad denomina el Yo subjetivo y que Foucault, Derrida o Lyotard niegan en cuanto tal —reduciéndola exclu-

[57] Son especialmente interesantes las reflexiones de Pocock en relación con el sentido que Maquiavelo concede al no actuar; el esperar no es nunca recomendable, la inacción puede serlo. Se trata de dos supuestos radicalmente diferentes que tienen especial interés para comprender el sentido último del tiempo de la acción política, mientras en la primera no está presente el tiempo —se trata de un no hacer nada y esperar simplemente a que el devenir de la fortuna resuelva los problemas— el segundo, la inacción supone una decisión consciente y, por ende, racional de no operar como modo de acción en el convencimiento de que la acción de otros desencadenará un resultado que mediata o a largo plazo resultara beneficioso —en este caso el tiempo está presente como cauce racional de la acción—.

[58] Pocock define el problema con el que se enfrentó Maquiavelo como «un problema relativo a la auto-comprensión del hombre en la historia». Véase al efecto la Introducción que precede a la edición original inglesa.

mente a manifestaciones que expresan acontecimientos que carecen de tido lógico-causal y que están al margen de cualquier centro de imputa- aprensible en términos de razón— y que para Maquiavelo representa el o natural y, por consiguiente, real que opera como presupuesto de su cepción cívica de la política[59].

El hombre como ser tiene una naturaleza política, está dotado de un fun- nento cívico *a priori* que es inherente a su Yo real, y al que no puede re- nciar so pena de ir contra *natura*: de obrar contra su fundamento originario. e fundamento que además de inmediatamente operativo en la realidad uesto que le compele a obrar políticamente en la ciudad) es universal (lo tural en cuanto supuesto indisociable del ser lleva implícito el signo de la neralidad y, por tanto, de la universalidad), y radica en la propensión, en la ndencia natural que en todo momento acompaña al hombre a organizar la nvivencia, a reflexionar sobre la ciudad problematizándola y a hacer de ella punto referencial clave de todo cuanto está en condiciones de actuar en y con— su vida histórica. Obviamente se encuentra al alcance del hombre se cuenta entre sus posibilidades, obrar contra los dictados de su naturaleza, minar en sentido inverso al que le señala su identidad, pero ello implica una esnaturalización de su principio originario, una degeneración que corrompe naturaleza destruyendo el dato central que al dar vida al hombre lo dife- ncia del resto de las criaturas. Para evitarlo y para permitir que un ser que cree en la trascendentalidad cumpla en la tierra un fin universal, el dis- urso republicano le invita a inserirse en el proceso histórico, a convertir su ción —«el uso es una segunda naturaleza»— en el instrumento que le rmita andar la senda de Aristóteles y se propone bacer de la práctica de lo vico (de una *vita activa* construida en el *vivere civile*) una «segunda natu- aleza» que posibilite al hombre transitar por los mismos senderos de que está cha la primera: operar en el sentido apuntado por la identidad sustancial del ombre propiciando que lo adquirido actúe reforzando lo innato[60]. Obrar de tro modo, hacer lo contrario, equivaldría a poner el primer jalón en la mar- ha hacia la enajenación, en el curso de una renuncia a la identidad que ter- inaría cosificando (*reificando*) unas relaciones políticas que por definición on lo más propio e inmediatamente humano que puede conocer el ser hu- ano.

---

[59] La cuestión de la verdadera naturaleza del hombre que desde Maquiavelo a Rousseau re- orre todo el pensamiento republicano adquiere hoy un nuevo significado a la luz de los deba- es de la postmodernidad. El debate sobre la identidad es en realidad un debate sobre la verda- era esencia del hombre en la que se contraponen los defensores de lo natural y de lo adquirido on los defensores de las diferentes visiones y significaciones de la cultura (por ejemplo, Po- ock con Taylor). El hombre que es se hace en la vida y debe imponer esa naturaleza a su exis- encia, por eso es histórico porque está en condiciones y tiene en su mano la posibilidad de onstruir la realidad, de hacer que el mundo sea efectivamente su mundo.

[60] Éste es el sentido que la religión cívica y la milicia tenían en el pensamiento de Ma- uiavelo como instrumentos de socialización cívica, instrumentos que serían retomados por Ro- espierre (el culto a la diosa razón y la proscripción del ateísmo), o por los *eveilleurs* precur- ores de la escuela laica de la III República y que demuestran la existencia de un nexo de continuidad genealógico, que no histórico, en el discurso republicano desde el humanismo cí- vico hasta nuestros días.

Un hombre que ha adquirido plena conciencia del tránsito experimentado por el mundo renacentista desde un tiempo escatológico a otro histórico, no tiene más remedio que admitir que sólo la *vita activa* en la ciudad es capaz de hacer de él en su existencia real lo que por naturaleza está llamado a ser, esto es, aquello a lo que el principio universal que lleva dentro le reclama: vivir como un animal político. Lo universal y lo empírico-real, el *vivere civico* activo o contemplativo —que es la otra dimensión de ser político— y el *a priori* natural, se encuentran y confluyen así, en un hombre que cobra realidad en un tiempo político que opera en la historia a través de la *vita* comunitaria. Y es que el hombre únicamente puede llegar a estar en condiciones de dar un sentido a su vida y de satisfacer su identidad universal, existiendo históricamente en una república que —a su vez— conoce su particular desafío en la lucha que sostiene por imponerse a la *fortuna*: por superar las pruebas que la marcha de los acontecimientos históricos oponen a la ciudad-Estado en que desarrolla su quehacer cotidiano el humanista del Renacimiento.

Y es aquí donde entra en juego la república como expresión de la voluntad activa de un hombre que decide conferir una dimensión real al destino universal hacia el que le encamina su naturaleza. En este sentido, la acepción conceptual del *Machiavelian moment* coincide con la histórica para hacer referencia al instante en que un Maquiavelo plenamente consciente de que la *universitas* se encontraba en el trance de perecer víctima de la globalización —la gran expansión que llevaría a Europa a descubrir el mar y a conquistar el nuevo mundo—, se esforzaba por alumbrar una respuesta estructurada en y desde el concepto de tiempo, capaz de afrontar el desafío que la innovación y el cambio oponían al tambaleante *vivere civile* del *cinquecento* florentino, una respuesta que asegurando la salvación de la república significara, también, la supervivencia del hombre político que la república encerraba dentro [61]. Lo que, para reiterarlo en otras palabras, nos sitúa ante el problema de la *gobernability* [62], de la estabilidad de la república en el tiempo, o para decirlo con las

[61] *Salu republica lex suprema est.* Frecuentemente se olvida que esta invocación más que con el estado de emergencia legal tiene que ver con la apelación a regenerar los valores, los principios, una naturaleza a la que la praxis está corrompiendo y de la que los estados de excepción jurídica no son —cuando consiguen serlo— más que instrumentos mediales.

[62] La palabra «*Government*» en el inglés del siglo XVII empleado por Locke, tiene un significado más amplio que el actual término castellano «gobierno», significado que todavía hoy en buena medida conserva. Además de para denotar el poder político en general como sucede en este caso, la palabra «*Government*» puede ser utilizada para referirse al gobierno como sinónimo de poder ejecutivo, o incluso al conjunto del Estado como centro de referencia estable de un poder político (de ahí que las Ong, organizaciones no gubernamentales, en castellano debieran ser denominadas organizaciones no estatales para poder aludir de esa forma a su condición de organizaciones pertenecientes o provenientes de una sociedad contrapuesta al Estado y resaltar así su desvinculación al poder ejecutivo). Esta idea de estabilidad que está presente en la expresión *stati* utilizada por Maquiavelo en el *Príncipe*, sirve para construir el término español «gobernabilidad» que no significa más que estabilidad, y cuya importancia y utilidad actual sólo se explica desde la aparición tras la segunda mundialización —la que tras la guerra fría provoca la revolución técnica ayudada por el cambio en el transporte y de la comunicación— de una problemática en muchas cosas similar a la que llevaría a Maquiavelo a construir su dicotomía *virtù-fortuna*. Y es que el *Moment* tiene mucho que ver con aquel otro y en buena medida es también maquivélico porque hoy igual que hace quinientos años, el hombre se enfrenta a

palabras de Maquiavelo, de la supervivencia de la república ante los embates de la *fortuna*.

La gobernabilidad, término particularmente estimado por una sensibilidad postmoderna a la que la fugacidad del ser político parece haber despertado una insaciable necesidad de estabilidad estructural —y que en una correcta traslación lingüística debiera ser vertido por estabilidad—, alude tanto al hecho de que la república —como cualquier otra forma política en su condición de comunidad histórico-real y, por ello, de realidad particular y contingente— se encuentra inexorablemente llamada a perecer en el tiempo, como a la correlativa exigencia de favorecer su permanencia, de dotarla de estabilidad, de buscar la manera que le permita hacer frente a lo imprevisible y, por consiguiente, superar la destructiva marcha del tiempo incorporando el cambio en lo que ya existe, en lo que se encuentra presente y operante. A este respecto, como intuyera hace años Ferrero, la legitimidad es una forma —cabe decir que la más adecuada— de estabilidad porque tan sólo ella resulta capaz de conducir el cambio en la continuidad, de introducir la novedad en lo que ya existe sin llegar a destruirlo totalmente, evitando al tiempo su petrificación. Es aquí donde entra en juego el *ridurre ai principii* y la apelación a los medios de mantener viva la virtud cívica como proyecto colectivo de dar una forma a la *fortuna* que tiene su alternativa en la acción individual del innovador solitario. Y es que cuando no hay principios a los que retornar, cuando una comunidad ha perdido o ha dejado de creer en su fórmula de legitimidad, es cuando surge el innovador —el *«principe nuovo»*, el legislador, el profeta armado o desarmado— que debe lidiar por imponer su nuevo credo en un mundo carente de valores y de principios ordenadores en el que, como lo viejo no ha perecido todavía definitivamente y lo nuevo se encuentra aún por nacer, los que se benefician de su innovación no lo comprenden y no le prestan el auxilio que requiere, y los que se perjudican con su acción están en cambio prestos a operar en su contra.

A tal propósito, Pocock escribe bellísimas páginas sobre el significado de la innovación en Maquiavelo que hacen referencia a la relación de un hombre con su tiempo, es decir, al papel que le corresponde asumir al hombre en el devenir histórico a fin de estabilizar —de hacer gobernable— su existencia en medio de un mundo en cambio, evitando que el fluir de los acontecimientos lo arrastre inmisericordemente y destruya por completo su forma de vida. Es aquí donde Pocock efectúa una lectura del discurso del secretario florentino que hace y sitúa al príncipe —a los príncipes— en una línea de innovación en la que con anterioridad sólo Durkheim —con su teorización sobre la anomía[63]— y Schumpeter —con su reflexión sobre el papel del innovador en los ciclos económicos[64]— se habían aventurado. Se trata de cuestiones que cobran especial importancia en un momento como el actual en el que entra en

---

una crisis del tiempo histórico que amenaza con convertirse en crisis del tiempo conceptual: a un cambio en el paradigma del pensamiento que amenaza a la razón misma, a la propia categoría que nos permite pensar.

[63] Émile Durkheim, *El suicidio: un estudio de Sociología*, París, 1987.

[64] Véase al efecto el citado *Capitalismo, Socialismo y Democracia*.

liza la crisis del gran proyecto de someter el mundo al control de la razón, cuando el mercado ha tomado el relevo a la *fortuna* y la identidad parece perecer víctima de un sentimiento momentáneo, de una opinión fugaz o de una imagen instantánea que en realidad no es más que humor, sentimiento, polvo, es decir, nada[65].

B) *John Pocock y el significado del discurso político para una reconstrucción no historicista del pensamiento histórico*

Ese proyecto de explicar los hechos de la realidad desde un orden de consideraciones eminentemente práctico y dialéctico, que aspira a conciliar lo general con lo concreto, a integrar la razón humana en la vida histórica, a hacer compatible la presencia de una abstracción fija con la existencia de una realidad empírica, específica y particular en la que tengan cabida las cosas de la vida, recuerda el magno intento de un Vico extremadamente lúcido, que enfrentándose a las propuestas metodológicas de la modernidad universalizante y globalizadora de las luces, defendía y propugnaba un equilibrio entre la comprensión moderna del universo político y las irreductibles exigencias de aquello que este autor llamaba lo *probable* o lo *verosímil*, es decir, de lo que resultaba presumiblemente cierto dentro de las posibilidades de elección que tenía a su alcance cada hombre, cada sociedad y cada realidad histórica[66].

Y es que el Pocock que renuncia de manera expresa a cualquier pretensión metodológica y al que repugna el empleo del término método[67], coherente en todo con sus propios planteamientos, no duda en hacer pivo-

---

[65] Una importante reflexión sobre estas cuestiones desde la óptica de lo constitucional en Pedro de Vega, *Mundialización y Derecho Constitucional*, Santafé de Bogotá, 1998, en la misma línea véase también el reciente trabajo de Antonio Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Bari, 2002.

[66] Vico en su *Método de los estudios de nuestro tiempo* (1709) construye una crítica al racionalismo artificial y universalizante de los modernos fundada en la naturaleza política del hombre y en lo irreductible de las realidades históricas a las exigencias homogeneizantes de la razón crítica. En esta obra destinada a reformar los estudios de Nápoles, Vico contrapone las enseñanzas de unos modernos representados por Descartes empeñados en promover una crítica destinada a buscar la verdad, el punto de partida, la certeza que resiste a la duda y que tienen por instrumento la matemática y la geometría, al conocimiento de unos antiguos que privilegian la tópica que nace de lo posible, lo verosímil y que sin buscar una certeza absoluta se apoya sobre el sentido común. Ambos métodos tienen defectos —la tópica de los antiguos tiende fácilmente a admitir lo falso como verdadero, mientras la crítica moderna propende a rechazar lo probable— y Vico postula para integrarlos una crítica fundada en el debate de lo probable que se asemeja mucho a lo que más adelante se llamará dialéctica y que trate de favorecer la relación entre ciencia y experiencia política ordinaria. Su sistema de conocimiento descansa, por un lado, en la rehabilitación de la prudencia y lo posible desde la autoridad de un juicio que evalúa la realidad desde el sentido común, y, de otro, en una promoción de la historia en detrimento de lo artificial presentado como natural.

[67] Altamente significativo al respecto es que su principal escrito en el que refiere su forma de abordar el estudio del pensamiento —aquello que en términos canónicos se denominarían sus convicciones «metodológicas»— introduce cuidadosamente la expresión «arte». Véase la citada «Introduction: The sate of art» que precede a la recopilación de estudios *Virtue, Commerce, and History*.

su esquema de comprensión de la realidad en torno a dos supuestos que sirven de hilo referencial para articular su reflexión en medio de la crisis de la postmodernidad: la palabra y el discurso, o, para decirlo de otro modo, el lenguaje y el elenco argumental que resumen su Yo identitario y le permite dar una estructura a los «*speech act*». Pocock afronta y responde, así, a la tormenta que se abate sobre la razón moderna, primero negándole valor normativo, rechazando su condición de fuerza transformadora de la realidad al servicio de una idea o de un determinado «ismo», para, a renglón seguido, proceder a reconstruir otro tipo de razón desde, por un lado, el recurso a un lenguaje cuyos instrumentos conceptuales son parte indisociable de la realidad y, por otro, desde una consideración del Yo que, a la vez, supone la reafirmación de una naturaleza esencial que históricamente toma cuerpo en un discurso que se expresa en la realidad.

Así pues, en primer lugar, el hecho de tener como referencia el lenguaje en que se manifiesta el pensamiento de un autor, permite a Pocock esquivar las críticas formuladas a las grandes teologías históricas en tanto en cuanto implica plantear los problemas en la misma clave realista en la que se escriben las reglas de la legitimidad. A este respecto el lenguaje no es más que una serie de conceptualizaciones prácticas que el hombre utiliza en la vida para entender el mundo que le rodea y guiar su acción, y que en su calidad de hecho pegado a la realidad, en ningún caso puede ser refutado como falso, sobre todo cuando se emplea al exclusivo propósito de delatar problemas. En el lenguaje, al igual que sucede en la legitimidad, no cabe la mentira porque incluso cuando esta adviene, denota el estado de cosas que opera en la realidad[68] y es justamente por ello por lo que Pocock se sirve de la reconstrucción del lenguaje para conformar su noción del discurso político.

---

[68] En este sentido convendría recordar aquí lo en su día dicho en relación con Ferrero —sin duda con Weber, el mayor tratadista contemporáneo de la legitimidad— «Pero para Ferrero la legitimidad conoce un segundo desafío, tan preocupante y problemático como el que desencadena la Revolución: la impostura, la mentira, la falsificación, el fraude querido y consciente del espíritu de legitimidad. La mentira en política —como la Revolución— también se traduce en el vacío, en la nada y también conduce irremisiblemente al desastre: Un principio de legitimidad no puede ser nunca una mistificación o una farsa. Justo o injusto, racional o absurdo, debe contener siempre un núcleo sustancial, una realidad, algo efectivo y eficiente [...] Un principio de legitimidad no puede degenerar en una falsificación, ni siquiera parcial, sin provocar una grave confusión en los espíritus [...] la impostura es siempre el vacío [...] Y cuando eso sucede, los Genios invisibles, que tiene por misión liberar al Poder de sus miedos, se indisponen, devienen en monstruos malignos y se transforman en enemigos y torturadores de los hombres a los que debieran proteger [...] E interesa insistir en que el falseamiento de la vida política al que alude Ferrero nada tiene que ver con la duplicidad y la ambigüedad que desde Maquiavelo, al menos, es consustancial con el *vivere* político. La impostura, la mentira que están en el pensamiento de Ferrero, significan el desconocimiento premeditado y sistemático por el gobernante de la idea que debe inspirar el principio de legitimidad en que hipotéticamente se halla inmerso: se trata de un falseamiento inducido por el mismo Poder que, de manera inconfesa, burla la fórmula de legitimidad que debiera sostenerlo, de un falseamiento que convierte la legitimidad en una fórmula vacía de contenido cuya misión es encubrir los actos de un Poder que en la praxis opera de manera muy diferente a como dice obrar en teoría. Desde una perspectiva actual el punto más relevante de toda la construcción ferreriana de la legitimidad, probablemente resida en este punto, en la teoría de la impostura, del significado letal de la mentira en política. Si en los años previos a la segunda guerra mundial su doctrina sobre el miedo y

Por tanto y acudiendo a un realismo tributario de una tradición anglosajona que nunca hizo demasiadas concesiones a abstracciones y metanarraciones, Pocock se sitúa y es consecuente con toda la crítica postmoderna, sin incurrir en su empirismo disolvente y en su semántica fragmentadora. Y ese conocimiento y estudio del lenguaje le permite comprender la realidad, comprobar si los elementos que constituyen un hecho son conformes a los supuestos de los que dicen emerger, desmenuzar el contenido conceptual que se contiene en un determinado juego de expresiones, en ese o aquel vocablo. Y semejante recurso al lenguaje encaja perfectamente en un método genealógico pegado a la palabra, al concepto, al argumento al que en cualquier instante puede someter a la *deconstrucción* porque se encuentra fundado en la realidad.

Pero, en segundo término, Pocock ve el discurso como un *topoi* racional que guía el lenguaje, como una lógica que reconduce y da contenido material a unas acciones que se proyectan en un proceso que no recuerda en nada a aquel desarrollo preconcebido hacia un fin que terminaba produciéndose de manera inevitable, característico de la razón crítica. Ello no implica renunciar a dar un sentido a la historia por venir, sino que, muy por el contrario, supone tratar de afirmar el sentido histórico de un hombre que no aspira a hacer de su conocimiento histórico un programa por realizar que deba cumplirse de manera inexorable según unas leyes que se pretenden deducidas de la propia realidad. Para Pocock el lenguaje que se presenta en forma de discurso, además de para reflejar la realidad, sirve para conocer el camino histórico por el que discurre un hombre completamente libre de prejuicios deterministas, lo que le permite creer en la historia sin caer en el historicismo y recurrir al enfoque histórico sin que se le exija reconocer la existencia de unos parámetros críticos sobre los que imperativamente deba avanzar el futuro. La libertad del hombre en la historia significa también que sus «*speech act*» que se encuentran inmersos en una realidad con la que mantienen una relación dialéctica, den un sentido a su ser histórico que no puede ser otro que el que le dicta su propia identidad. Por eso, conocer el discurso de un hombre es conocer también su pasado y presumir su posición de futuro, lo que es muy distinto que dirigirlo.

Y ello resulta especialmente importante desde el momento en que al igual que sucediera en el mundo de Maquiavelo, el mundo actual se encuentra sometido a una terrible tensión histórica que amenaza con arruinar el

---

los gobiernos revolucionarios adquiere una trascendencia enorme, en el momento presente sus tesis acerca de las terribles consecuencias que encierra el intento de convertir la impostura en principio estructural del Poder, además de conectar con aquella vieja línea de pensamiento que hacía de la degeneración de las formas políticas — de la corrupción — el tema central de su reflexión, cobra una significación premonitoria que parece anticipar los grandes retos que hoy amenazan al mundo.» Estudio preliminar a *Poder. Los Genios Invisibles de la Ciudad*, Madrid, 1998, pp. 34 ss. De cualquier modo y a pesar de la existencia de ciertas coincidencias innegables entre las temáticas que interesan a Pocock y a Ferrero, una de las diferencias esenciales que les oponen radica en que la legitimidad para Ferrero es un principio estable y abstracto, mientras el discurso por el que se interesa Pocock aun cuando tiene por fondo la crisis de legitimidad que surge de la irrupción de un innovador es acción que vive en un proceso que es real y es empírico. Desde este punto de partida las diferencias son enormes y se corresponden son lo que separa a un pensador inmerso en las ideologías del siglo XX, de un exponente de la «deconstrucción».

concepto moderno de tiempo (con hacer que el tiempo histórico quiebre nuestro tiempo conceptual) lo que sería lo mismo que destruir nuestra razón. Por eso y para evitar que la crítica postmoderna consiga su propósito y llegue a imponer el reinado de una acronía en la que el tiempo no exista, Pocock propone andar el futuro desde el conocimiento de una realidad pegada al presente que se articula y expresa en el discurso, es decir, en los hechos que en la vida van construyendo los hombres desde sus palabras. Entonces es cuando la razón toma forma de discurso y el discurso pasa a decantarse en una serie de «*speech act*», de «actos de habla» o «hechos de comunicación», que adquieren fuerza en la vida y que, al tiempo, dan testimonio de la vida humana. El lenguaje es, pues, el terreno donde la razón histórica del presente se convierte en el discurso que permite comprender y explicar la historia, es decir la realidad que nace y hace el propio hombre.

JOHN POCOCK *VERSUS* JOHN RAWLS: LA POLÍTICA COMO JUSTICIA FRENTE A LA POLÍTICA COMO UN PODER ORDENADO POR EL DERECHO (ARISTÓTELES *VERSUS* KANT). EL BUEN GOBIERNO.

Pero más allá de todas estas consideraciones relacionadas con lo que pudiera llamarse «lectura metodológica» de la obra de John Pocock, conviene insistir en que el *Machiavellian moment* sólo puede ser correctamente valorado si se opera teniendo en cuenta el contexto intelectual en que surgió, que para el específico caso de los Estados Unidos estuvo marcado por el impacto que provocó en la cultura política americana la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, frente a la que de alguna manera reacciona y a la que —sin proclamarlo de manera expresa— se propone dar respuesta el autor[69]. A tal efecto, el libro de Pocock se inserta en una corriente de pensamiento que surge en el universo intelectual anglosajón de los setenta, directamente vinculada a la crisis de la formalización y desustantivización de la política que por aquella época empezaba a hacerse notar en las sociedades democráticas. Desde la perspectiva sistemática que ha venido caracterizando a las viejas ideologías, esa corriente puede encuadrarse en el marco del pensamiento comunitarista[70] profesado por autores como Sandel[71], Walzer[72], Taylor[73] y muy especialmente MacIntyre en su importante ensayo *After Virtue*[74], que desde posiciones no coincidentes con la de Pocock en su contenido y en los parámetros que guían su modelo de conocimiento, tienen en común, sin embargo, el oponer un radical rechazo a los postulados contractualistas de

---

[69] John Rawls, *Teoría de la Justicia*, Madrid, 1979.

[70] Al respecto, véase Carlos Thibeau, *Los Límites de la Comunidad*, Madrid, 1992.

[71] Michel Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford, 1982, escrito en polémica con Rawls, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Belknap Press, 1996.

[72] Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford, 1983.

[73] Charles Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge, 1985, y *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, 1991.

[74] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Ind., 1984.

Rawls y de aquellos pensadores que sitúan sus planteamientos en el terreno de la legitimidad democrático-representativa.

Tanto Pocock como Sandel o Taylor coinciden en reprochar a Rawls un retorno a Kant obstinado en reconstruir las reglas formales desde las que es posible articular el poder y las relaciones con el poder en una comunidad política, y le oponen un Aristóteles preocupado por determinar cuál es y cómo se obtiene el bien común (es decir, la Justicia). Pero, mientras los primeros se mantienen en la ortodoxia del apartado categorial de la razón crítica, John Pocock edifica su respuesta desde una deconstrucción que, en cuanto toma como referencia la vida real, sitúa el discurso donde otros colocan la ideología. Así las cosas, parece obvio que autores como Rawls, Habermas o Häberle —por citar tres pensadores especialmente recurrentes para el derecho constitucional de nuestros días— poco o nada tengan que decir a una reflexión a la que repugnan por igual tanto los «ismos», como las abstracciones racionalizadoras de la política, y cuya principal preocupación se sitúa en lo que en los frescos de Lorenzetti se llamará «buen gobiemo de la ciudad».

En este orden de consideraciones el neocontractualismo propugnado por John Rawls, y en el que con importantes matices coincidirán autores como Brian Barry y Robert Nozick [75], se propone afrontar la crisis del estado constitucional reformulando sobre nuevos presupuestos el viejo pacto social que en las teorías de Suárez, Grocio, Puffendorf, Althusio o Locke había servido para fundamentar el estado constitucional burgués. Se trata de una propuesta que atiende a reconstruir la fórmula de legitimidad que está en el origen de la convivencia política del estado liberal y especialmente del individualismo garantista, identificando Justicia con igualdad de derechos: atribuyendo a la igualdad en el disfrute de la libertad negativa la condición de fin primordial y objetivo último de una sociedad democrática. Independientemente de las críticas que desde la lógica del pacto pudieran oponerse a semejante propuesta y más allá del hecho de que tras esta tesis pueda subyacer la filosofía del mercado y la lógica de un hombre económico que carece de existencia histórica, la principal objeción que desde la perspectiva de la legitimidad democrática cabe argüir en contra de esta tesis es que el problema actual de la democracia no reside tanto en la redefinición de sus postulados paradigmáti-

---

[75] Obviamente el neocontractualismo no es una escuela de pensamiento homogéneo sino que bajo un denominador común —el nuevo contrato— contiene numerosos matices perfectente diferenciados que llevan a conclusiones políticas muy distintas. La exposición que sigue toma como principal referente a Rawls en dos obras: *Teoría de la Justicia*, citada, y *El Liberalismo político*, Barcelona, 1996, y en el reciente *Collected Papers*, Harvard, 1999. En un línea similar, aunque con importantes matices, se sitúan Brian Barry, *Teoría de la Justicia*, Barcelona, 1995, y *La Teoría Liberal de la Justicia*, México, 1993, y Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, 1988. De cualquier forma la propuesta que se recoge en este trabajo es conscientemente simplificadora —el fin que con ella se pretende no es otro que dar un panorama sintético y no exhaustivo de la respuesta de la filosofía constitucional contemporáneo a la crisis de la democracia— y deja necesariamente fuera a autores como Dworkin que aun cuando renuncia explícitamente al instrumento del contrato sus supuestos individualistas le sitúa en la misma senda que Rawls. Obviamente Dworkin acusa las críticas de los llamados comunitaristas y profundiza con extraordinaria inteligencia en el problema, fundamental para la democracia, del pluralismo social.

desde un formalismo y un juridicismo al que el «velo de la ignorancia» impide cuestionar, cuanto en su irrealismo, su tendencia a la abstracción especulativa y su falta de concreción en la vida práctica. Dicho de otro modo, el modelo de Rawls está aquejado de dos males: primero, la crisis de la legitimidad democrática es una crisis de efectividad, de distancia entre deber ser democrático y ser político, entre teoría y praxis y no un conflicto que contrapone alternativas ideológicas rivales reconducibles por el consenso y armonizables a través del derecho; y segundo, lo que el mundo postmoderno reprocha a la razón democrática no es un solo determinismo que ahoga al hombre en el curso de un futuro preconcebido, sino también la insensibilidad hacia los diferentes matices de una realidad que es distinta en cada momento y espacio geográfico y que, como tal, exige ser tenida en cuenta desde sí misma y no desde presupuestos omnicomprensivos que todo lo entiendan y expliquen. No cabe hablar de un tipo universal de estado constitucional simplemente porque dicho concepto no tiene lugar y carecer de virtualidad para afrontar el conocimiento de la realidad.

En una línea de consideraciones en cierta forma similar a la de Rawls, un autor posterior, Habermas, consciente que la crisis de la legitimidad democrática es ante todo una crisis de inoperatividad práctica de los postulados teóricos del Estado Democrático de Derecho afirma la necesidad de profundizar en el elemento democrático a fin de que las estructuras jurídicas del Estado formal de Derecho consiguen integrar en sí a la totalidad de los componentes de la sociedad [76]. La democracia será, pues, para Habermas la sociedad, una sociedad que, a su vez, para ser democrática requiere que la estructura jurídico-procesal del Estado opere sobre la realidad garantizando la igualdad sustancial de todos sus componentes. Se trata de una propuesta que, a diferencia de la anterior, hace hincapié en los supuestos operativos de la democracia y en la necesidad de integrar la teoría crítica de la democracia con el derecho y el derecho con realidad, pero que tiene como gran inconveniente manejar las mismas categorías instrumentales que han abocado a la razón democrática a la situación en que se encuentra. En efecto, para Habermas la alternativa a la crisis de la opinión pública es más trasparencia y más publicidad democrática, la solución a la crisis del Parlamento es más representación democrática, el remedio a la crisis de los partidos es más participación social. Casi nada hay en él que no haya sido ya dicho. Y es que Habermas propone neutralizar la acidez del vino viejo de la teoría crítica echando en los odres un poco —o un mucho— del azúcar de una sociedad solidaria, cuando lo que en realidad lo que está en cuestión es su propio modo de aproximarse a la realidad, su propia capacidad para determinar si el vino es vino o se ha hecho ya vinagre.

Desde otro posicionamiento parecido, Peter Häberle, haciendo suyos algunos argumentos muy parciales del pensamiento de Karl Popper, propone concebir la constitución como un orden abierto a un pluralismo social que no

[76] Su pensamiento al respecto está expuesto en sus dos últimas obras *Facticidad y Norma*, Madrid, 1998, y *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Francfort, 1996.

queda reducido al consenso inicial que originariamente le dio vida [77]. La constitución no sería así el punto de separación y conexión entre un Poder Constituyente encargado de entronizar la fórmula de legitimidad y un orden jurídico responsable de encauzar en términos de legalidad preceptiva las opciones compatibles con el sistema de legitimidad imperante, sino una norma en sí misma abierta a los cambios que la realidad impone en la que se estipulan los procedimientos democráticos encaminados a asegurar la permanente adecuación de lo normativo a las exigencias ideológicas de cada momento histórico. En resumidas cuentas se trataría de hacer de la constitución, y con ella de la democracia, una estructura procesal dirigida a garantizar la sintonía entre derecho y devenir social. Sin perjuicio que desde una óptica jurídica crítica resulta difícil aceptar una renuncia al deber ser que termine subordinado lo normativo a lo fáctico, en el orden de consideraciones de la legitimidad la propuesta de Häberle significa una renuncia a los componentes ideológico-valorativos de la democracia. Renuncia que, como demuestra la experiencia del totalitarismo de los años veinte y como recuerdan ahora problemas como la definición de la identidad comunitaria, la necesidad de precisar los límites de la tolerancia, de la multicularidad o del pluralismo, o el interés por determinar las prioridades de la acción social, resulta incompatible con una definición sustancial de la democracia y, por consiguiente, inaceptable para una fórmula de legitimidad dotada de contenidos materiales en la que no tienen cabida las llamadas teorías empiristas de la democracia [78].

Todas estas posiciones coinciden en la preocupación por preservar tanto la fórmula de legitimidad imperante en la democracia representativa, como los conceptos y métodos de conocimiento propios de la teoría crítica tradicional, independientemente de que acepten dotarlos de una mayor o menor apertura, aun cuando respondan a orientaciones diversas y operen según esquemas de recomposición de la realidad diferentes. Todas ellas tienen en común el hecho de compartir el respeto a la legitimidad constitucional tal y como está configurada, y ninguna pretende cuestionar seriamente la interpretación vigente de la Democracia de los Modernos, lo que significa aspirar a resolver problemas existenciales acudiendo a remedios fenomenológicos, convertir en problemas de forma lo que son problemas de fondo. Eso distingue justamente a la propuesta de Pocock tanto en lo que se refiere a sus modos de conocimiento, como a la alternativa que ofrece a lo que en palabras de Sandel se conoce como *Procedural Republic*: la República Procesal [79]. Y es que Pocock se sirve de la crisis de la democracia repre-

---

[77] «La Sociedad abierta de los intérpretes de la Constitución. Una contribución para la interpretación pluralista y procesal de la Constitución (1978)», en *Retos actuales del Estado Constitucional*, Oñati, 1996.

[78] Justamente Skinner ha escrito uno de los trabajos más importantes respecto del disolvente empirismo en que terminan abocadas teorías como la de Häberle, Skinner, «The empirical theorists of Democracy and their Critics: A plague on both their houses», *Political Theory*, n.º 1, 1973, pp. 287-306.

[79] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford, 1982, p. 269, frente a la propuesta de Rawls sostiene la necesidad de sustituir la actual *Procedural Republic* (República Procesal) por una nueva *National Republic* (República Nacional) dotada de contenidos demo-

sentativa para replantearse la licitud y la adecuación de su modo de acercarse y de conocer la realidad, y lo más llamativo de todo es que lo hace sin decirlo y sin aparentar que lo hace.

II. LA PROPUESTA DE JOHN POCOCK Y EL RETORNO DE LA POLÍTICA

1. EL RETORNO A LA POLÍTICA Y LA CRISIS DE LA LEGITIMIDAD

Como se ha dicho de la lectura del *Machiavelliam moment* se deduce que el hecho de que John Pocock haya escogido como objeto de su análisis un discurso republicano cívico que remonta su genealogía al tiempo en que tuvo lugar la primera gran globalización [80], no resulta casual, ni responde a un simple capricho del autor. Pocock es plenamente consciente del mundo que le ha tocado vivir [81], como también lo es de la existencia de enormes coincidencias y semejanzas entre el siglo XV y el fin del siglo XX y de que uno y otro abren y cierran un ciclo histórico que se concreta en dos momentos diferentes de un proceso común de mundialización que tiene su elemento de conexión en la aplicación de la técnica, en el primer caso, a la naturaleza, y, en el segundo, al hombre.

No hace al tema entrar a detallar aquí los fenomenales cambios que en su día implicó la introducción de la técnica en la vida: apenas ciento cincuenta años distan entre el *Libro de las Maravillas* de Marco Polo y los primeros resultados de la aplicación a la naturaleza de inventos como la pólvora, la brújula, el vidrio o la imprenta; y, sin embargo, entre ambos se sitúa la distancia que separa el mundo de los Antiguos del mundo de los Modernos, la diferencia que media entre la Europa como economía agraria, como sociedad cerrada, orientada al Mediterráneo, de la Europa capitalista y comerciante, abierta al mar y dispuesta a conquistar nuevas tierras desde la superioridad que le otorgaba su dominio de la técnica. A nuestros efectos interesa sólo tomar referencia de lo que cualitativamente significó tal cambio, porque algo de igual o superior calado está suponiendo hoy la aplicación de la técnica a la vida humana, al hombre y a las manifestaciones más directas de su inmediato existir. Y a este respecto, conviene señalar, para empezar, que la técnica ha

---

críticos materiales fundados en valores específicos. Sandel ha insistido en sus tesis al respecto en trabajos posteriores de los que cabe recordar: «*The Procedural Republic and the Unencumbered Self*», en *Political Theory*, 12/1, pp. 81-96, y «*The Political Theory of the Procedural Republic*», en *Revue de Metaphysique et de Moral*, 1993, n.º 1, pp. 57-68.

[80] En este sentido Hobsbawm —*Intervista sul novo secolo*, Bari, 1999—, que ya anteriormente había definido el siglo XX como el siglo breve, hace referencia tanto al significado de la aplicación de los medios de la revolución técnica al hombre, como a la interdependencia industrial que implica la segunda mundialización.

[81] Como ya se dijo, Pocock es plenamente consciente de que el siglo XXI representa el fin de mucho de lo que había nacido con el Renacimiento en la medida que en esta segunda mundialización la regla no es ya el intercambio sino la interdependencia. Y para corroborarlo de algún modo a lo largo de su obra alude constantemente a hechos contemporáneos.

transformado en pocos años al ser humano; los cambios en la nutrición, en la estructura biológica y física del hombre, en el tratamiento de las enfermedades, alargan la vida, modifican cualitativamente su existencia y lo proyectan hacia horizontes y hacia un mundo que no conocía y cuyas consecuencias últimas sobre su propia realidad ignora completamente [82]. Esas transformaciones biológicas repercuten y acompañan a las transformaciones que de manera paralela se vienen produciendo tanto en la instancia institucional básica sobre la que gravita y se estructuraba la existencia humana: la familia, como en la forma de organizar la economía productiva que permite vivir al hombre. No hace falta recurrir a la lectura de los textos de Aristóteles, de Platón, de Bodino, de Hobbes, o de Hegel para comprender que las alteraciones experimentadas en la reproducción, en la sexualidad y en la condición de la mujer han alterado de manera radical la familia y, con ella y desde ella, el soporte mismo del existir humano. Como tampoco hace falta acudir a los grandes pensadores de la economía para entender que la revolución de los transportes y las comunicaciones desencadenada, entre otros medios técnicos, por la generalización del motor de explosión y los avances de la informática, han modificado de manera irreconocible las relaciones del hombre con sus semejantes en lo económico, en lo cultural, en lo credencial, en lo social y en lo político. Basta únicamente saber que la técnica aplicada al hombre ha cambiado ya en términos irremisibles nuestra existencia histórica de manera tan profunda y definitiva al menos, como lo hiciera aquella revolución medieval que se encuentra en los orígenes de la modernidad y la razón.

Es evidente que tales cambios no podían dejar indiferente al pensar humano, muy por el contrario, han modificado y acelerado el tiempo histórico (incluso hay quien piensa que lo han destruido) y han hecho viejas o —y para utilizar el término apropiado para describir la nueva situación— han convertido en obsoletas muchas cosas especialmente unas formas políticas que hace tiempo que se encontraban políticamente agotadas. Es en este contexto donde se entiende que se haya producido aquello que especialmente los autores franceses como Lefort, Furet o Catoriades definen como un retorno a la política [83] y que no es otra cosa que una expresión de la revalorización de lo político como elemento de definición social, como lazo de conexión social. Y no se trata de una vuelta a la visión que de lo político se tenía en el siglo XIX,

---

[82] « Lo primero que aprendí —señalaba Ilha Eremburg— es que resulta mucho más difícil cambiar la mentalidad de la gente que el orden político y aun la economía de un país. El segundo de estos cambios puede efectuarse en unas cuantas horas, el tercero en varias décadas, pero el primero puede necesitar centurias.» Precisamente de la adecuación de la conciencia, de la mentalidad, al tiempo histórico en un momento y un discurso dado se ocupa este libro.

[83] La literatura francesa resulta ser significativamente la primera en girar hacia la política, un giro del que son protagonistas marxistas de primera hora como Furet, *La Révolution Française*, París, 1965; *Penser la Révolution Française*, París, 1978; *La Révolution (1770-1880)*, París, 1988; *Dictionnaire critique de La Révolution Française*, París, 1988; *Le passé d'une illusion*, París, 1995; *Un Itinéraire Intellectuel*, París, 1999; y Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, París, 1972; y *Un Homme en trop*, París, 1976, véase asimismo Habib y Mouchard, *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, París, 1993. Lefort, cuyo giro hacia la política pasa — como el de Pocock— por Maquiavelo y los «republicanos» americanos (es el introductor de Wood en Francia), centra en el pluralismo el otro gran supuesto en que fun-

sino de un entendimiento de lo político superador de aquella dicotomía Marx-Weber que ha marcado el signo del tiempo que acaba de terminar. Una visión de la política en la que los problemas de la convivencia del hombre en una organización se presentan como lo que en realidad son: problemas de relaciones entre valores, intereses y posibilidades de acción que requieren una ponderación y un equilibrio que viene, nace y se explica en y desde la propia comunidad, y que recuerda en mucho a los de la *Polity*, la república equilibrada de la que habla Pocock.

Pero antes de ir más allá en su propuesta convendría detenerse en considerar brevemente la realidad de un presente que es ya pasado. A este respecto y al igual que el siglo que ahora acaba resulta incomprensible sin el terror que se engendró en las trincheras de la I Guerra Mundial y que luego contaminará con su miedo todas las acciones humanas del siglo, el mundo posterior a 1945, o incluso antes, el que surgió de la crisis de los años treinta del presente siglo, resulta también inexplicable al margen de la contraposición Marx-Weber que por cuarenta años ha marcado la diferencia entre socialismo y democracia-representativa en una historia polarizada por la guerra fría. En este sentido, mientras el razonamiento de Weber se caracterizó por la renuncia al contenido material de la política para sustituirlo por una lógica del poder en la que solamente eran tenidos en cuenta elementos como la dominación y los medios para conseguirla y, en último extremo, de ocultarla[84], para los teóricos del marxismo lo importante fue la coincidencia entre estructura política del poder y una realidad social que se escribía en el lenguaje de la economía: lo que contaba era la estructura económica a la que la política debía acomodarse como —para utilizar una expresión clásica— servidora y sierva. Ahora bien, en el globalizado mundo contemporáneo, una y otra han entrado en aquella crisis de la que es expresión el «asalto a la razón» postmoderna y en la que los hechos del hombre individual, de la familia y de la vida, son ya completamente diferentes. Se entiende fácilmente así, que tanto la ucronía marxista como la lógica del poder weberiana hayan chocado en una contradicción entre principios informadores y hechos de la realidad que ha servido de preludio a la puesta en tela de juicio de la fórmula de legitimidad que era característica de cada uno de estos sistemas. Una

---

damenta su reconstrucción de un discurso autónomo. Una necesidad análoga de la que se hacen eco estos autores, explica y justifica el retorno a la política en las categorías de un Carl Schmitt que ultimamente se experimenta en sociedades especialmente postmodernas, como España o Italia y, por tanto, particularmente propicias a confundir la retórica, la semántica y los gestos con los contenidos y las identidades profundas.

[84] Max Weber, *Escritos Políticos*, Madrid, 1991. Esta obra está dirigida a un objetivo directamente político y a un público amplio y no especialmente preparado, lo que explica que las tesis de Weber sean más explícitas y su visión formalista de la legitimidad que tanto influirá en el pensamiento posterior, resulta más evidente. A este respecto, afirmaciones como «la esencia de toda política es la lucha [...] el reclutamiento de aliados y de un séquito de secuaces voluntarios» (*Escritos Políticos*, p. 101), o «quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo [...] Quien de cualquier modo pacte con esos medios y para cualquier fin que lo haga, estará condenado a sufrir sus consecuencias» (*La política como Vocación*, traducción de Rubio Llorente, Madrid, 1967, pp. 168-171), resultan harto elocuentes.

puesta en cuestión que en el bloque del Este ha supuesto el fin del sistema, mientras que en el del paradigma democrático de la lógica del poder amenaza con hacerlo.

A) *La crisis de la legitimidad socialista*

Conocer la importancia que el respeto a los hechos de la realidad tiene para la escuela del discurso político hace extremadamente útil el estudio de los efectos letales de la mentira en política, de las terribles consecuencias que entraña hacer de la impostura el principio vertebrador del poder, y, al conectar con la tradición aristotélica que veía en la degeneración de los pricipios —en la corrupción— un tema capital de la reflexión política, adquiere una importancia decisiva a la hora de interpretar el significado de la crisis que ha terminado por arruinar al bloque del Este.

Así, la crisis de la legitimidad socialista que se ha venido gestando desde la negación en la realidad del propio principio que la informaba como «gobierno de la clase obrera»: una forma de concebir la política para la que en sus postulados de principio —en su razón crítica— el proletariado emancipado de la dominación burguesa ejercía democráticamente el poder garantizando la igualdad material de todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, y contradiciendo todo postulado de principio, la vida cotidiana de los países socialistas mostraba unos hechos muy diferentes: estado total, exaltación de un poder arbitrario, fuerza, coacción, ocultación, gobierno de la nomenclatura, burocracia, privilegios, mercado negro, enajenación de las masas, doctrina de la soberanía limitada, militarismo... en suma, la coexistencia buscada, querida y propiciada desde el poder, de dos postulados antitéticos: uno destinado a articular el discurso de los principios, la retórica política, otro encaminado a organizar efectivamente el gobierno.

Pero, quizás, quien mejor haya entendido las relaciones entre mentira política y corrupción y por ello expresado mejor la terrible contradicción en que vivía el mundo del Este, fue aquel eslovaco de sonrisa limpia llamado Alexander Dubcek —el líder de la primavera de Praga— cuando, en unas excepcionales memorias, narrara la última entrevista que en el fatídico verano de 1968 mantuviera con el máximo dirigente soviético, Leónidas Bréznev:

> Bréznev tomó la palabra. Esta vez dejó de lado toda clase de florituras sobre solidaridad y amistad eterna y recurrió, en cambio, al realismo político. Dejó así claro que los ideales y principios eran bastantes secundarios. Se dirigió a nosotros con el proverbial cañón del fusil de Mao Tse-tung. Aquí desveló su identidad y la de su Politburó: eran un montón de cínicos y arrogantes burócratas con una actitud feudal, que desde hacía tiempo no servían a nadie más que a sí mismos. Declaró que desde el término de la Segunda Guerra, Checoslovaquia había constituido una parte del área de seguridad soviética y que la Unión Soviética no tenía ninguna intención de abandonarla. Lo que más había inquietado al Politburó Soviético de la Primavera de Praga habían sido nuestras tendencias independentistas: que no le enviara mis discursos por adelantado para revisarlos, que no le pidiera permiso para realizar cambios en cargos importantes. No pudieron tolerarlo y como no habíamos cedido a otras presiones, habían invadido el país [...] Me percaté que en aquella casa de locos,

> no existía nada que tuviera el menor sentido: ni los ideales que yo defendía y que pensaba que compartíamos, ni los tratados que habíamos firmado, ni las organizaciones internacionales a las que ambos pertenecíamos[85].

Aquellos hombres no creían en nada y como no creían en nada vivían en un estado permanente de ilegitimidad a duras penas encubierto por soflamas demagógicas y por calculadas exhibiciones de fuerza. En un régimen privado estructuralmente de estabilidad, en suma, al que su incurable impostura abocaba necesariamente a perecer ante la *fortuna*. Y es que, como dijera Rudi Dutschke, el famoso líder contestatario de los años setenta: «*Al este del Elba todo era real menos el socialismo.*» Fue necesario sólo que un gobernante bienintencionado —Mijáil Gorbachov— tratara de superar la insoportable contradicción entre realidad y principios, de acabar con el reino de la mentira introduciendo un proyecto de renovación y transparencia, para que todo se viniera abajo: la mentira no acepta reformas, o para decirlo en los términos de Maquiavelo, hay un momento en que la degeneración no admite el recurso de la vuelta a los principios (el *ridurre ai principii*), ya que el poder puede ser sostenido por la fuerza o por la inercia y la indiferente complacencia de los gobernados, pero en ningún caso puede estar en condiciones de convivir con la verdad. El simple anuncio de contacto entre un régimen ilegítimo y la verdad resulta suficiente para provocar su inmediato desmoronamiento. Eso fue sencillamente lo que sucedió en el bloque del Este entre 1989 y 1991: el socialismo, construido desde la caída de Jruschov en la impostura, se vino abajo de la noche a la mañana ante el irresistible argumento invocado por los manifestantes de la Alemania Oriental: «*Wir sind das Volk!*» («¡Nosotros somos el pueblo!»).

B) *Los desafíos de la legitimidad constitucional-democrática*

Sin llegar a la situación de su rival, la legitimidad socialista, del lado de los que optaron por seguir las tesis de Weber, es evidente que en los últimos años los signos de crisis en él no han hecho sino multiplicarse. La sustitución de la dialéctica de la política por la dialéctica del poder que anunciara el autor de *Economía y Sociedad* ha tenido inmediatos reflejos en fenómenos como una pérdida de referentes y significación de los discursos en las instituciones públicas[86] que lleva al debate político a la vacuidad[87], la confisca-

---

[85] Dubcek, *Autobiografía del líder de la Primavera de Praga*, Barcelona, 1993, p. 284. Reveladora al respecto es también la anécdota de Stalin narrada por Bullock «cuando a la pregunta: "¿Prefieres que el pueblo sea leal por miedo o por convicción? el tirano responde: Por miedo. Las convicciones pueden cambiar, pero el miedo permanece"», Bullock, *Hitler y Stalin*, vol. II, p. 1550.

[86] En un momento en que lo importante es la autoimagen (el *self-liking*) y no la autoestima (el *self-love*), la vida política desnaturaliza el debate de argumentos y lo divide en dos objetivos: fletar una imagen en la opinión y lanzar ciertas claves a un adversario o aliado con el que se mantiene un diálogo esotérico, construido en torno a gestos y basado en la lógica del poder, al que permanece ajeno por completo el conjunto de la opinión.

[87] En un mundo en que no se confrontan ideologías el debate político se ha visto sustituido por el debate sobre trivialidades que, hábilmente dirigido por expertos en comunicación, solemniza lo

ción del poder por una clase política que opera siguiendo una lógica ajena a la idea democrática[88], el rotundo fracaso de la representación política y la probada ineficacia de los mecanismos de responsabilidad[89], la progresiva esclerosis de instrumentos de sociabilidad como partidos y sindicatos[90], la conversión de la judicatura en un poder en el sentido más pleno y peyorativo del término, el debilitamiento de la iniciativa social en una forma política que paradójicamente se define como «estado de la sociedad»[91], la paulatina desvir-

---

obvio, eleva a la categoría de fundamental lo banal y hace de la política un gigantesco mercado en el que se lucha por un poder que ha perdido toda coloración. Es el reino del marketing donde la imagen se hace sustancia, en el que lo conveniente es no decir nada que signifique compromiso irrenunciable y donde un agujero en el zapato puede dar lugar a la pérdida de las elecciones.

[88] La profesionalización de la política ha provocado la aparición de una clase política cuya sola existencia ataca la esencia misma de la democracia, causa su degeneración y se convierte en el mayor enemigo de los principios que en teoría debieran inspirar el Estado Constitucional-democrático. La lógica del poder —la política concebida en el sentido weberiano de lucha por el liderazgo, la dominación y la consecución de un séquito— sustituye a la política de las ideas entendidas como un instrumento de transformación desde la razón y la ilusión que según sus propios postulados debiera caracterizar al régimen liberal-democrático. El único consuelo que queda al efecto es una cierta alternancia entre elites a la que algunos llaman división temporal del poder —que permite la eterna perpetuación en las instituciones de una misma élite dirigente—.

[89] El viejo aforismo crítico de Rousseau contra la representación [«*Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; si tôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde*». Contrato Social, Libro III, Capítulo XV], hoy resulta insuficiente para describir la realidad de lo que está sucediendo porque el control mediático de la sociedad hace difícil que los electores sean libres, incluso en el momento de depositar su voto en las urnas. Naturalmente la crítica tiene límites: no es lo mismo la crisis de la representación en países donde nunca funcionó —España, Italia, Portugal— que donde existe una vieja tradición arraigada y socialmente respetada —caso de Inglaterra— donde los soldados que carecían de ropa de abrigo en el frente de Montecasino durante la Segunda Guerra Mundial, no protestaban a sus oficiales porque sabían que no podían hacer nada al respecto, se dirigían a sus respectivos diputados que a su vez interpelaban duramente al gobierno.

Naturalmente allí donde no funciona la representación tampoco puede hacerlo la responsabilidad, expresiones como: «*Vous avez juridiquement tort parce que vous êtes politiquement minoritaire*» [palabras pronunciadas por el diputado socialista André Laignel en la tribuna de la Asamblea Nacional en 1981] o la fórmula «*Responsable, mais pas coupable*» [respuesta de la ministra de salud a la comisión parlamentaria encargada de determinar la responsabilidad del primer ministro Fabius en relación con el *affaire* de las transfusiones con sangre, contaminada por el sida], son en sí mismas todo un símbolo de la situación a la que ha llegado la responsabilidad de los gobernantes en el Estado Constitucional.

[90] En los partidos atrapalotodo —el «*cachat all party*» de Kirchheimer— lo único que cuenta es el líder carismático y comunicativo y el mensaje mediático a lanzar a la opinión, el resto ideología, militancia, organización tiene poco interés, salvo cuando se pierde el poder y se trata primero de recomponer el liderazgo político interno y después de desalojar al rival del poder. En este contexto es en el que una nueva Ley de Gresham —la Ley de Gresham de la oligarquía partidista— parece haberse abierto camino: sólo que en este caso es el militante burdo y disciplinado —y no la moneda mala— el que expulsa al inteligente y con iniciativas.

[91] «Estado surgido de la sociedad» es la traducción correcta de la expresión *Government of Society*, una expresión tomada de un viejo aforismo de Thomas Paine [*derribar los «Governments out of power» y erigir en su lugar «Governments out of society»*], que encarna el sentido y significado último de la voluntad democrática que anima al Estado Constitucional y que toma cuerpo en el régimen de la opinión pública.

tuación de unas libertades individuales que están dejando de ser postulados morales destinados a garantizar la autodeterminación humana para convertirse en medios instrumentales del tráfico mercantil[92], la creciente preponderancia de unos poderes privados que hacen inoperante tanto el ordenamiento jurídico como los sistemas tradicionales de protección jurisdiccional... son síntomas ciertos de la preocupante situación en que se halla sumido el estado constitucional. Una situación que transciende a la crisis de cualquier instituto concreto para afectar de pleno al núcleo medular de la idea de legitimidad de que se nutre el régimen constitucional. Y es que lo que desde hace décadas se viene produciendo en la Democracia de los Modernos es un creciente *décalage* entre teoría y praxis que hace que la distancia que media entre cómo es realmente el *vivere civile* y cómo debiera ser a juzgar por los postulados de principio que inspiran sus reglas e instituciones, empiece a adquirir un calado tal que —como dijera Maquiavelo— «*aquel que deja lo que hace por lo que debiera hacer marcha a la ruina en vez de beneficiarse*».

Para ponderar correctamente lo que está sucediendo en el mundo constitucional conviene tomar como referente lo acaecido recientemente al otro lado del muro, en el modelo de legitimidad rival: la legitimidad socialista que, en la tesis inicialmente sostenida al comienzo de este trabajo, había servido de soporte y de enmascaramiento de los factores de crisis del mundo occidental. Como ya se ha dicho, la crisis de los Estados socialistas representa un supuesto típico de crisis de un modelo de legitimidad que desaparece víctima de la impostura: de alguna modo eso mismo es lo que está sucediendo en las democracias constitucionales sólo que, a diferencia con las naciones del Este, en el mundo constitucional el principio democrático continúa vivo, la sustancia de su fórmula de legitimidad resulta todavía creíble para los gobernados.

No es que el ideal democrático se encuentre teóricamente atacado, no se trata de que su principio constitutivo está siendo cuestionado por su incapacidad para extenderse fuera del mundo europeo, no es que —por mucho que subsistan desafíos no despreciables— existan fórmulas alternativas rivales que como los bárbaros del poeta acechen a las puertas de la ciudad para destruirla, es que la legitimidad democrática se halla sumida en un gigantesco proceso de degeneración en el que sin que medie un rechazo frontal de la idea que la fundamenta, las cosas no son lo que dicen ser[93]. Al igual que su-

---

[92] Una de las grandes paradojas de la libertad moderna —la que Berlín llama libertad negativa y que se caracteriza por construir un ámbito de actuación sin obstáculos— es que en el mundo contemporáneo termina convertida en un mero instrumento del goce material y no en un fin en sí mismo al servicio de los grandes valores humanos. Si en sus orígenes filosóficos, en la utopía de los Locke y los teóricos del individualismo, el fin de la libertad era dar al hombre la felicidad, poner al ser humano en condiciones de realizarse en la tierra, en el momento actual la libertad está al servicio de un bienestar material que se identifica simplemente con el mercado: se busca ser libre para consumir no para ser hombre. No queda en ella ningún resto de grandeza moral, de fin ético. Una crítica inteligente a las tesis de Berlín en las que ve un intento de descontextualizar, separar y fragmentar los fines morales de la noción de libertad en Skinner, «The Idea of Negativa liberty», en Rorty, Schneewind y Skinner, *Philosophy in Histoy*, Cambridge, 1984.

[93] Dunn, no obstante sus convicciones, cauteloso y comedido como de costumbre, no duda en afirmar: «A los Estados modernos su propia estructura les impide dar al ideal de la igualdad

cediera en el mundo soviético, entre teoría y praxis del constitucionalismo democrático comienza a abrirse un gigantesco vacío que por el instante se está llenando con la impostura, con la mentira y con la negación consciente y premeditada de la verdad. Un gigantesco vacío que, como en el caso del socialismo real, es susceptible de concluir en el desastre si los postulados de principio llegaran a convertirse en una completa parodia de la realidad.

En los años de la guerra fría, de petrificación que el conflicto entre los dos colosos trajo consigo, la contienda ideológica se desplazó desde el interior de las constituciones a la bipolaridad Este-Oeste y el constitucionalismo pudo, sin grandes costes, renunciar a cualquier reflexión de fondo que resultara ajena a la escueta fórmula de legitimidad que le servía de sustento porque la identidad entre legalidad constitucional y legitimidad aceptada le eximía de toda misión crítica. Así y en la medida en que las controversias políticas pasaron a concebirse como problemas de simple técnica jurídica, como cuestiones de pura razón interpretativa[94], nada tuvo de extraño que las jurisdicciones constitucionales —y en menor grado el conjunto de la judicatura— como garantes de la correcta aplicación de una normatividad que había devenido en único referente de legitimidad manifiesto en el sistema, llegaran a asumir un papel preponderante y que la doctrina aceptara refugiarse en una exégesis —más sistematizadora que crítica— de la interpretación que de la legalidad positiva efectuaban los Tribunales Constitucionales. Pero el fin de la guerra fría ha significado también la posibilidad de cuestionar lo que está sucediendo y eso equivale a reconocer, cuando menos dos cosas: primero que, como ya se ha dicho, la democracia representativa vive un creciente proceso de contradicción entre lo que afirman sus principios y lo que indican sus hechos que se delata nítidamente en una *deconstrucción* de su discurso. Segundo, que la extensión de su modelo al resto del planeta, la mundialización de la democracia no sólo no está siendo posible sino que incluso está sirviendo para generar un gigantesco movimiento de encubrimiento tras el que se ocultan cleptocracias, dictaduras y autoritarismos de los más diferentes matices.

---

política un reconocimiento que pase de lo meramente simbólico», John Dunn, *La Agonía del Pensamiento Político Occidental*, cit., p. 20.

[94] En el conflicto que en los años veinte contrapuso a Schmitt y a Kelsen sobre el defensor de la Constitución, el tiempo daría al primero la razón lógica y al segundo la razón histórica. Y es que si bien es cierto que justicia constitucional y política son lógicamente incompatibles —como lo demuestra la propia experiencia personal de Kelsen que a finales de los veinte se vio obligado a abandonar Austria, su patria, por el conflicto político que allí se generó en torno al Tribunal Constitucional del que él formaba parte—, también lo es que históricamente las democracias posteriores a la Segunda Guerra han sido democracias de consenso donde al obviarse el conflicto político por la ausencia de confrontación ideológica real en el interior del sistema, no existían motivos de fondo para la discrepancia: en semejante marco los Tribunales Constitucionales no encontraban obstáculo para actuar porque en realidad se limitaban a dirimir contiendas previamente pacificadas. Lo que ahora ha sucedido es que esa etapa histórica ha tocado su fin: hoy son los ciudadanos quienes aspiran a gobernar y no a ser gobernados en su nombre por poderes, normas e instituciones que entienden la democracia como una mera sucesión de procesos formales.

2. Los supuestos constitutivos del paradigma «republicano cívico»

Ante semejante desafío el pensamiento democrático no ha permanecido impasible, muy por el contrario, ha reaccionado alumbrando un nuevo paradigma político en forma de discurso republicano que aspira a recuperar en lo sustancial los viejos trazos del pensamiento de los Maquiavelo, Guicciardini, Giannotti, Harrington, Rousseau, Jefferson y Benjamin Constant, centrada en la afirmación de la identidad cívica del hombre: el hombre como ser político que vive en una comunidad que recibe el nombre de Ciudad.

Tres son los postulados que en el terreno de los supuestos de principio informan esta nueva democracia: el carácter natural de una acción política concebida como irrenunciable, su énfasis en hacer de la libertad de los antiguos un principio previo a la libertad de los modernos, y la consideración de la *virtù* ciudadana como condición *sine qua non* del ejercicio democrático.

1. Para empezar, el discurso republicano renuncia a entender la política en los términos habituales de la lógica del poder y la explica, en la tradición clásica de un Aristóteles o un Cicerón, como un *vivere civile*, una realidad colectiva a la que la *vita activa* ciudadana eleva a la condición de supuesto efectivo. El hombre es un animal político y la política, la actividad más digna a que puede aspirar para armonizar una convivencia que tienda a integrar sobre la base de un principio de Justicia los diferentes intereses contrapuestos que conviven en la sociedad; en consecuencia, sólo la implicación inmediata de un hombre sujeto activo de su propia ciudadanía puede estar en condiciones de conferir a la política su dimensión moral y otorgar a la acción pública su propia significación: justificar la existencia humana. La política resulta, por principio, irrenunciable para un hombre que se reclama ciudadano y cuando una comunidad carece de ciudadanos dispuestos a obrar cívicamente es porque la condición humana ha resultado antes enajenada, porque la Ciudad está corrompida y urge salvarla.

2. Es precisamente por eso por lo que la libertad de los antiguos precede a una libertad de los modernos que la presupone. No es que los derechos subjetivos perezcan sacrificados a la libertad política sino que sin libertad ciudadana no procede hablar de libertad del hombre y para que haya libertad ciudadana tiene que existir vida política activa del ciudadano. Si el hombre no es dueño de su comunidad, si el ciudadano no participa por sí mismo de su autogobierno, impidiendo que una fuerza externa gobierne su voluntad ¿cómo puede aspirar a disfrutar de un ámbito de libertad negativa? La distinción poder/libertad del contractualismo cae víctima de un requisito previo del que sus clásicos habían prescindido y la escisión y subordinación del Estado a la sociedad característica de la modernidad, se ven sustituidas por una invocación a la acción positiva en la Ciudad, *la virtud cívica* de una ciudadanía capaz de obrar políticamente de manera colectiva prima sobre los clásicos derechos de libertad negativa frente al poder, y la Ciudad, el hecho de vivir juntos obliga a precisar los contenidos materiales que hacen posible esa convivencia: la solidaridad, el bien común, la justicia social, en suma, los motivos de una in-

tegración que no son otros que los que potencian el ser común en detrimento de las tendencias desintegradoras y centrífugas que amenazan la Ciudad, aquellos que hacen posible un patriotismo que resulta imprescindible para fijar la república en el tiempo[95].

3. El supremo arcano de la democracia radica en la virtud ciudadana por encima del culto a las instituciones y de cualquier apelación a los supuestos normativos. Es en el espíritu y no en las leyes, en el respeto cotidiano a los postulados de principio y no en los órganos del Estado, donde reside el respeto a los postulados de principio y, con él, la última y mejor esperanza de la democracia[96]. Si la convivencia en comunidad es una realidad humana y si la política se define como el arte de actuar colectivamente en la ciudad, no cabe hablar de democracia sin ciudadanos dispuestos a obrar virtuosamente, a elevar el *vivere civile* a la condición de virtud. Pero la virtud exige una cualidad y requiere un atributo; la cualidad es la excelencia cívica que impone que el hombre oriente su actuar más allá de sus propios intereses hacia la consecución del bien de la Ciudad; el atributo consiste en el coraje civil: en el arrojo para batirse por el interés común sin reparar en las consecuencias que para la propia persona puedan derivar de sus acciones. Aparece entonces la *virtù* como desarrollo específico de la virtud ciudadana, y sin *virtù* no puede haber democracia porque, como recuerda Alain, «*quelle que soit la Constitution, dès que les citoyens se laissent gouverner, tout est dit*».

Éstos serían, expuestos de manera breve y casi telegráfica, los parámetros referenciales que resumen el paradigma republicano. Y visto desde esta perspectiva parece obvio reconocer que el trabajo de Pocock ha recuperado los supuestos estructurales de un modelo de democracia, demostrando que no existe una sola legitimidad democrática, que, como recuerda con insistencia

---

[95] Los términos patriotismo constitucional y patriotismo a secas o, dicho con toda sus letras, patriotismo cívico, son radical, intencional y contextualmente diferentes, aunque aparezcan en la polémica española de estos días como si fueran lo mismo, como si se tratara de un mismo concepto. El primero —el patriotismo constitucional— surge en el discurso político alemán de los años sesenta para aludir al orgullo, al coraje y a la conciencia de identidad constitucional, es decir, democrático-representativa, de unos ciudadanos a los que repugna utilizar los paradigmas autoritarios pero no su lenguaje. Llamarse patriota en la Alemania de los años treinta era invocar al autoritarismo conservador o incluso al fascismo, por eso se recupera el término y se hace de él un neologismo mediante el socorrido procedimiento de añadirle un sustantivo (constitucional) que convierte en adjetivo el tradicional vocablo patriota. Se trata de una terminología en buena medida en desuso en Alemania una vez la polémica neoconservadores-demócratas ha quedado atrás. Por su parte, el patriotismo republicano responde a una significación muy diferente que se relaciona con el discurso sobre el que versa el presente libro: el amor a la ciudad que se expresa en un *vita activa* consagrada al *vivere civile* y del que nace la *virtù* que si ayer se enfrentaba a la *fortuna*, hoy en cambio debe medirse con la «mundialización», con el hecho de pertenecer a una «ciudadanía mundial». Sobre esta cuestión véase en este libro el capítulo III. Sobre lo que se refiere a la «mundialización», es ilustrativo consultar a Martha Nussbaum, *Los Límites del Patriotismo*, Barcelona, 1999.

De cualquier forma y más allá de las críticas circunstanciales a que pudiera dar lugar, la actual recepción del patriotismo constitucional en el discurso político español puede ser muy útil para tener delante un ejemplo práctico de lo que es en política la banalidad postmoderna y de los estragos que para el pensamiento pueden derivar del hecho de servirse de «falsos amigos».

[96] Especialmente expresivo al efecto resulta Saint-Just, «*Se promulgan demasiadas leyes, se dan pocos ejemplos*».

Bernard Manin[97], el sistema representativo no tiene el monopolio de la democracia. Por eso cabe decir, sin temor a equivocarse, que el *Machiavellian moment* de John Pocock tiene una talla equiparable a la teoría de la Justicia de John Rawls, sólo que desde el lado contrario ya que supone un impresionante intento de contribuir a refundar el pensamiento democrático desde una apelación a los valores de los antiguos y a un humanismo cívico que es coherente en todo con el tiempo histórico que le ha correspondido, en un momento de crisis del tiempo conceptual, es decir, de cuestionamiento de la razón y de la modernidad que todo indica que no será definitivo.

III. EL ESTADO CONSTITUCIONAL ANTE SU MOMENTO MAQUIAVÉLICO

La última cuestión a examinar para dar por concluido el Estudio Preliminar que precede a la obra de John Pocock es la de calibrar el significado que la aportación del *Machiavellian moment* pudiera tener para el derecho constitucional contemporáneo y en especial para un derecho como el español en lo fundamental entregado al culto del positivismo jurisdiccional[98], o ex-

---

[97] Bernard Manin, *Los Principios del Gobierno representativo*, Madrid, 1998.

[98] La expresión «positivismo jurisprudencial» en el sentido que aquí se utiliza ha sido acuñada por el profesor Gomes Canotilho en su *Dereito Constitucional e Teoría da Constituiçâo*, Coimbra, 1998. Una explicación de su significado en «el Derecho Constitucional como compromiso permanentemente renovado» citado donde afirma «Ciertamente. La Constitución dirigente ha representado la forma más acabada de autosuficiencia normativo-constitucional porque además de regular el poder político y los *status* de los individuos, asumía una función transformadora. [Pero] Como tal hoy se encuentra indiscutiblemente en crisis. Y está en crisis por tres razones. Primero, porque a pesar de su carácter transformador —o precisamente por él— las Constituciones dirigentes terminan convirtiéndose en normas cristalizadoras de la política cerradas a los procesos de cambio histórico. Mal que pese la incorporación de la dinámica histórica en la estabilidad normativo-constitucional provoca un alejamiento del derecho constitucional de los procesos de transformación política y social. Segundo, el derecho constitucional se mueve dentro de lo que Wahl llama "un triángulo mágico ordenado en tres ángulos": el imperativo de realización del sistema de valores incorporado en el orden constitucional, el control jurisdiccional de su realización mediante actos normativos y la libertad de conformación del legislador en calidad de primer concretizador de los valores constitucionales. Todos esos ángulos se encuentran hoy desenfocados: el orden de valores obedecía más a las ideas integracionistas de un Smend que a una lectura moral multicultural de Dworkin, el control de constitucionalidad —a pesar de que tuvo el mérito de asegurar la fuerza normativa de la Constitución— incurrió en un neopositivismo: el positivismo jurisprudencial y la función legisladora desconoció los fenómenos autoapoiáticos. En tercer lugar el derecho constitucional como proyecto idealista de la modernidad sufre la crisis de una realidad que se ha vuelto postmoderna [...] Lo que algunos constitucionalistas llaman nuevo Derecho Constitucional: el Derecho judicial estilo americano, estilo de los Tribunales Constitucionales, es un momento importante en el Derecho Constitucional. La política debe tener un control en términos jurídicos constitucionales [...] Ahora, lo que no se puede decir es que el Derecho Constitucional es sólo derecho jurisprudencial, porque si no terminaremos en una visión patológica del Derecho Constitucional y además como ahora los jueces permanecen largo tiempo en los Tribunales Constitucionales, son promovidos y sustituidos, en términos de familias políticas, religiosas y culturales, temo que tengamos una jurisprudencia cada vez más conformista y cada vez más uniforme. O sea, el peligro del pensamiento único en el terreno de la jurisprudencia constitu-

puesto en los exculpatorios y autojustificatorios términos a los que a menudo se ven obligados a recurrir los que disienten allí donde la ortodoxia asfixia a quien replica a la verdad oficialmente establecida ¿qué ha podido impulsar a un constitucionalista que aspira a continuar siéndolo, a promover el conocimiento y la divulgación de un libro que alguien puede pretender que nada tiene que decir al derecho constitucional?

Al tratar de responder a este interrogante habría que recordar que para una doctrina como la que conoció el autor de estas líneas cuando se inició y dio sus primeros pasos en el estudio de lo constitucional, forjada en la tradición de los Posada, Fernando de los Ríos, Teodoro González, Ruiz del Castillo, Ayala, García Pelayo, Nicolás Ramiro, Tierno Galván[99], que por lo demás encuentra continuidad en cualificados exponentes que todavía imparten docencia en las aulas universitarias, la pregunta carecería de sentido porque sencillamente no hubiera tenido lugar[100]. Pero veinte años de inmisericorde positivismo manierista y de reiterada exégesis jurisdiccional en una de las sociedades más postmodernas de Europa no pasan en balde y hacen inútil tanto la evocación de la memoria histórica, como cualquier apelación a la conciencia colectiva de un constitucionalismo para el que sólo parece tener relevancia la voluntad de un juez constitucional que no ha vacilado en hacer cuanto en su mano ha estado para situar su errático dictar en el sitial en que antaño ocuparan los denostados Parlamentos soberanos del diecinueve[101].

Así las cosas y puesto que de encuadrar el contenido material del libro se trata, convendría comenzar recordando que es el propio John Pocock quien en

---

cional. Temo que sea reductor afirmar que el Derecho Constitucional hoy es un Derecho perfecto en la medida que se define como un Derecho Constitucional Judicial del estilo del profesor Favoreu. Creo que reducir el Derecho Constitucional a eso nos sitúa a un paso del positivismo jurisprudencial.» En el mismo sentido, Pedro de Vega, «El tránsito del positivismo jurídico al positivismo jurisprudencial en la doctrina constitucional». *Teoría y Realidad Constitucional,* n.º 1, 1998, pp. 65-87. Algunas consideraciones complementarias al respecto en Gomes Canotilho, «O direito constitucional na encruzilhada do milenio: de una disciplina dirigente a una disciplina dirigida», *Constitución y Constitucionalismo hoy,* Caracas, 2000, pp. 215-225. Es muy significativo que este cambio de orientación se produzca precisamente en Gomes Canotilho, uno de los autores que posiblemente más han trabajado por fundamentar teóricamente el culto a la jurisprudencia constitucional.

[99] No hace falta establecer aquí una referencia bibliográfica completa de las aportaciones efectuadas por los autores citados ya que no estamos ante un trabajo de crítica constitucional, sino que sólo se trata de invocar los nombres de reconocidos maestros que en diferentes épocas vieron en la traducción directa o en la recepción en sus obras del pensamiento jurídico y no jurídico de los Lasky, Heller, Jellinek, Hauriou, Schmitt, Kelsen, Duvergeur, ... y tantos otros un motivo de avance de nuestro propio conocimiento de lo constitucional y un mérito digno de ser invocado en la profesión universitaria.

[100] Además de las consideraciones sobre el contenido de lo constitucional, convendría recordar que traducciones tan espléndidas como la *Teoría de la Constitución* de Carl Loewestein conectan con la tradición de una época en que a la oposición a cátedras se solía concurrir con una o varias traducciones, en la que traducir no era un demérito.

[101] Obviamente semejante crítica transciende con mucho a la polémica que sobre la jurisprudencia del tribunal constitucional española se viene planteando de tiempo atrás en sentencias como las que afectan al significado de la igualdad en la herencia de títulos nobilarios o la aplicación del principio de proporcionalidad en casos como el que afectó a los dirigentes de Herri Batasuna o a la cuantificación del derecho al honor de relevantes personalidades mediáticas.

la introducción a la edición inglesa de esta obra, al explicar y dar cuenta de los objetivos que en su día perseguía al iniciarla, no vacila en emplazarla en términos que no admiten lugar a dudas en el ámbito de lo constitucional [102]. Esta razón, que, dada la *auctoritas* de quien procede, debiera parecer suficiente para disipar cualquier duda respecto a la pertinencia o no de la inclusión del *Machiavellian moment* en el ámbito de lo constitucional, es harto probable que pueda ser reputada de valoración subjetiva del propio autor y, por tanto, rechazado como argumento científico objetivo.

Y en tal sentido, parece evidente que el hecho de que en la autoconciencia —en la percepción que de su propia identidad, de su propio Yo histórico— de John Pocock, el *Machiavellian moment* sea considerado como un colosal —y el calificativo lo pone quien lo escribe— estudio constitucional, no quiere decir que necesariamente lo sea ya que es muy posible qué desde un derecho constitucional judicializado y positivizado se discrepe y cuestione esta afirmación invocando una razón que le oponga su propia identidad normativista y dirigente. Pero entonces, lo que se estaría cuestionando no sería tanto la naturaleza constitucional de este libro cómo el qué se entiende por Constitución, lo que equivaldría a poner sobre la mesa del debate el tema de la legitimidad del proyecto que reduce la constitución a mero derecho constitucional. Ello supone despejar el camino a una polémica en la que la obra cuyo contenido anticipamos en esta presentación cumple con una doble finalidad y cometido: primero, contribuye a clarificar el significado de un término «republicano» al que un prejuicio ampliamente extendido —que recuerda en mucho a aquél combatido denodadamente por los enciclopedistas del siglo de las luces— obstaculiza el libre discernir en el campo específico del pensamiento político español. Segundo, conecta con una vía por la que tiempo atrás venía transitando el derecho constitucional español cuando se llamaba derecho político y, en tal sentido, reabre un sendero por el que no es la primera vez que discurre la disciplina.

Por lo que respecta al primer tema —el significado del término republicano— es bien cierto que el equívoco de su identidad nos persigue desde hace años en forma de contradicción entre el mito de la República (y los consabidos entusiasmos que el mito despierta) y la desustantivización práctica que el derecho constitucional tradicional atribuye a la forma de gobierno republicana. Esta contradicción se expresa en técnica constitucional o en un derecho constitucional técnico, en la consideración como resuelta y vacua de la polémica acerca de si la República es forma de Estado o forma de gobierno: una polémica que en el parecer de quienes este criterio sostienen, se hizo artificial y en consecuencia quedó definitivamente superada desde el momento

[102] «La idea de escribir este libro surgió cuando Norman F. Cantor me propuso que redactara un estudio sobre el pensamiento constitucional europeo de los siglos XVI y XVII para una colección que entonces dirigía. El libro avanzó durante casi diez años hasta desbordar el proyecto original.» A lo que habría que añadir que durante años el propio Pocock ha impartido una disciplina que, bajo la denominación de Ciencia Política, ofrece numerosas connotaciones con lo que en España hasta hace poco se ha llamado Derecho Político.

en que las monarquías se parlamentarizaron y democratizaron y la decisión —el «*indirizzo politico*» del que habla la doctrina italiana— pasó a residir en el pueblo. Es en este orden de planteamientos en el que los positivistas del derecho afirman que proclamarse republicano en la España del siglo XXI no es más que un recurso semántico, un artificio retórico que no significa declararse contrario a la monarquía establecida en la Constitución de 1978, en la medida en que semejante afirmación desvitaliza y prescinde de la intención material implícita en el discurso argumental republicano en que se originó y fue concebida.

Pero en cambio, si la perspectiva de la que se parte es la propia del discurso republicano y del lenguaje que le corresponde, la cuestión da un vuelco y pasa a ofrecer un sesgo radicalmente diferente. A este respecto conviene recordar que, como con acierto señala Pocock en el prólogo que precede a la edición española de esta obra, durante los primeros siglos de la modernidad España no conoció sino la versión antimaquiavélica del pensamiento republicano, paradójicamente tildada de maquiavélica. La monarquía hispánica y su sucesor, el centralismo borbónico, optaron decididamente por el patrón absolutista construido en *la razón de Estado*, de manera que sólo en el XIX llegó a nuestro país el legado republicano importado desde la experiencia de la III República francesa [103]. No hace al caso precisar cual fue el alcance de ese legado, lo que, sin embargo, importa determinar es que el discurso republicano se construyó y nutrió desde sus inicios, en unos postulados que resultaban incompatibles con el principio que establecía la herencia como norma rectora de cualquier cargo público, incluida por supuesto la jefatura del Estado, por mucho que ésta sea reputada de honorífica. Y el libro de Pocock sirve para entender qué significó la república en relación tanto con la monarquía absolutista, como con su heredero histórico, el híbrido llamado monarquía constitucional-parlamentaria y para demostrar hasta qué punto resulta imcompatible con ella. Y si alguna duda quedara al efecto, la simple mención al texto del conocido discurso que Benjamin Constant pronunciara en 1819 ante el Ateneo de París o de sus *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la posibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* (1800-1803), serviría para disiparla.

Ahora bien, una vez sentado que el discurso republicano es una alternativa cierta no sólo a la monarquía, sino sobre todo a la fórmula de legitimidad democrático-representativa, importa recordar la conveniencia de prestar especial cuidado a no incurrir en la tentación de transmutarlo en ideología, es decir, en hacer de la república una opción ideal que aspire a construir la realidad en términos de teología y que pretenda explicar el mundo por venir en forma de metarrelato. El pensamiento republicano tal y como nos lo presenta Pocock, no es —y se ha dicho ya lo suficiente a propósito— un «ismo» más, y cualquier pretensión al respecto no puede ser considerada otra cosa que un descabellado intento por salvar el instante sacrificando el mañana in-

[103] Al respecto Eloy García, «Alain: la république et la nouvelle démocratie des citoyens», Ponencia presentada en el Congreso organizado con motivo del 50 aniversario de la muerte de Alain en París, 2001.

minente a los hechos inconexos de un hoy evanescente; una acción, por lo demás, típicamente postmoderna caracterizada por atenerse al evento fugaz desconociendo la trayectoria histórica que —como en la caverna platónica— lleva al hombre al grave error de confundir apariencia con realidad.

En lo que atañe a la segunda cuestión —la relación entre derecho político y Constitución— la propuesta de Pocock supone en cierto modo una vuelta al viejo derecho político que cumple tres objetivos: permite situar el estado constitucional en una dimensión temporal capaz de superar la unidimensional visión normativa, representa un intento de construir una identidad de lo público encaminada a fijar un nuevo modelo de equilibrio entre antiguos y modernos, y problematiza un derecho constitucional que parecía entregado para siempre a la disquisición técnico-jurisprudencial.

1. Incorporar la categoría de tiempo en el estado constitucional significa enmarcar cronológicamente la organización constitucional y equivale a relativizarla, a entenderla como un momento particular en el tiempo democrático que no encarna, resume o agota de manera absoluta la totalidad del discurrir histórico-constitucional. Ello implica relativizar, también, unos paradigmas que hasta la fecha venían siendo reputados de inalterables y se traduce en reconocer que el estado constitucional y su hijo el derecho constitucional son el resultado de la Ilustración y, por consiguiente, participan de los supuestos constitutivos de una razón crítica que ha servido para alimentar los metarrelatos prescriptivos que fueron objeto de la denuncia de Popper. El libro de Pocock es, pues, una gigantesca *deconstrucción* que enseña, ante todo, que la concepción dogmática del derecho constitucional encierra en su génesis y supone en sí misma, la absolutización de un momento particular de la historia del constitucionalismo marcado por el intento de convertir en normativa-prescriptiva —en dirigente— un concepto (Constitución) que hasta entonces tenía otro carácter, significaba bastante más y era algo muy diferente de una idea con pretensiones de vigencia teológica. Y es que el mito liberal revolucionario construyó un esquema reductor, homogeneizador y universalizador de la Constitución que el positivismo jurisdiccional que presumía la cesura entre antiguos y modernos, terminó por traducir o, mejor, por reducir a un lenguaje normativo que no admitía otra consideración metajurídica que las que se recogían en la versión democrática de la teoría del Poder Constituyente.

Ello explica que el discurso del derecho público europeo que se fue configurando a lo largo del siglo XIX, tuviera como punto de partida esa transformación de la soberanía popular en un Poder Constituyente que una vez aprobada la Constitución y configurada su posición como depositaria de la soberanía democrático-representativa, acepta desaparecer del escenario político ordinario para quedar relegado a la condición de último recurso, de razón de la revolución [104]. Semejante esquema conceptual, obra según unos de los constituyentes americanos y en el decir de otros de la inteligencia de Emanuel Sieyes, se propagó muy pronto desde Francia a todo el continente europeo, dando

[104] Véase, al efecto, Martin Kriele, *Introducción a la Teoría del Estado*, Buenos Aires, 1980; Pedro de Vega, *La Reforma Constitucional y la Problemática del poder Constituyente*, Madrid, 1985; y Javier Pérez Royo, *La Reforma de la Constitución*, Madrid, 1987.

pie al establecimiento de una lógica coherente con el pensamiento del liberalismo individualista que tuvo su mejor expresión en el contractualismo que distinguía y separaba Estado de sociedad y que fundamentaba sus construcciones dogmáticas en categorías como la Constitución racional-normativa, la soberanía de la ley, el papel del juez como intérprete dirimente del contenido de la norma y sobre todo en el entendimiento de los ordenamientos administrativo y civil como cuerpos rectores de las relaciones entre poder y libertad. Esta situación persistirá en lo esencial cuando el advenimiento de lo que Maier llamó *Recasting Bougoise Europe* y la subsiguiente democratización del estado, desplazaron el eje de gravedad de lo administrativo a lo constitucional, del juez ordinario a las cortes constitucionales, de la ley a los derechos fundamentales, del diputado individual y los mecanismos de representación tradicionales a los partidos, del Estado de Derecho al Estado Social [105].

Así pues y en definitiva, el estado de cosas que aún hoy define el momento juridicista de la era constitucional, aquel que se identifica con el signo del formalismo jurídico y del positivismo jurisdiccional, no es más que el resultado de una decisión consciente impuesta por los albaceas testamentarios de una revolución francesa que —como atinadamente señalara Esmein [106]— se sirvieron de las categorías importadas de Gran Bretaña para promover una fenomenal quiebra con los antiguos cuya razón de ser última estribó en el deseo de enterrar de manera definitiva el republicanismo cívico y se tradujo en una ideología llamada constitucionalismo que hizo de la Constitución un concepto unidimensional y absoluto y de su derecho una gigantesca «jaula de hierro» en la que se pretendieron encerrar todas las manifestaciones de la vida. Fue entonces, cuando tanto en Francia como en Estados Unidos, se vivieron uno de los últimos episodios del gran conflicto entre republicanismo cívico y liberalismo individualista: un conflicto que en el caso francés se presentó como una contraposición abrupta, profunda e irreconciliable entre antiguo régimen y modernidad, y cuyo balance final dio lugar al nacimiento del paradigma de constitucionalismo continental.

No ha sido ese, sin embargo, el enfoque que ha conseguido imponerse en una cultura constitucional como la anglosajona infinitamente más plural y notablemente más dispuesta a combinar enfoques políticos con análisis históricos, económicos y normativos. Primero Inglaterra, más tarde Gran Bretaña y finalmente los Estados Unidos de América, entendieron el desenlace de la querella entre Antiguos y Modernos en unas formas que aunque también desembocaron en el triunfo del liberalismo individualista, nunca se tradujeron en la destrucción violenta y en un definitivo repudio de lo viejo por lo nuevo [107].

---

[105] Charles Maier, *La Reconstrucción de la Europa Burguesa*, Madrid, 1988.

[106] Sin duda es una paradoja histórica la importancia que el derecho público inglés adquirió en la forja del derecho constitucional del continente europeo cuando Gran Bretaña carecía de Constitución formal. Esmein dice que la atracción por las instituciones inglesas en la Francia de las luces es una ruptura histórica fundamental asimilable al redescubrimiento del derecho romano seis siglos antes. Esmein, *Éléments de Droit Constitutionnel*, París, 1921, tomo I, p. 74.

[107] Nicolas Loraux et Pierre Vidal-Naquet, «La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie, 1750-1850», en Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought*, A.D., Cambridge, 1978, pp. 169-222.

Y así —y dicho sea a título de ejemplo— el dato de que un libro como el ensayo de Mac Ilwain *Constitutionalism: Ancient and Modern* (1941) [108], que para el mundo anglosajón es modélico, haya podido resultar insólito, a una literatura continental montada sobre el paradigma formalista y juridicista de Constitución, representa un magnífico testimonio de la existencia de un evidente contraste entre ambas formas de concebir la Constitución y lo constitucional. En este contexto cultural, nada puede tener de extraño que la semilla de los exiliados alemanes Gilbert y Baron, haya fructificado en la obra de Pocock, como tampoco debiera tenerlo que sus aportaciones estén tardando en resultar recepcionadas por un constitucionalismo continental que sólo ha comenzado a ser sensible a sus encantos en un *Moment* —en un tiempo maquiavélico— a la vez histórico y conceptual, en el que un racionalismo que hasta hace poco miraba con displicencia al pasado, yace impotente ante la crisis que la caída del muro de Berlín ha puesto al descubierto y en el que sus respuestas son manifiestamente insuficientes para afrontar una realidad que más que globalizada es ya universal.

Vistas las cosas de ese modo, la irrupción del *Machiavellian moment* en la doctrina constitucional continental supone una contribución fundamental en el momento que el discurso de Weimar forjado en la Europa de la *Recasting* a fin de integrar lo liberal y lo democrático *democrático-representativo* en el recipiente constitucional, está agotado, ha dejado de ser contemporáneo de la realidad histórica que le ha tocado vivir en suerte, carece de instrumentos conceptuales adecuados para comprender los problemas de la vida, plantearlos de manera constructiva y tratar de articular soluciones. Así pues, todo indica que es perfectamente lícito afirmar que el libro de Pocock se define como uno de los estudios de pensamiento político publicados tras la II Guerra Mundial que pueden contribuir de manera más decisiva a alumbrar un nuevo discurso mucho más plural y omnicomprensivo que el exclusivamente jurídico y a que ese discurso sea decididamente democrático, aunque esto último vaya a depender en gran medida de la efectiva capacidad de la propia democracia para dar respuesta a los problemas de los hombres. Pero ése es ya otro tema que tiene que ver con la segunda de las cuestiones inicialmente propuestas.

2. En segundo lugar, el *Machiavelliam moment* participa de manera evidente en la tarea de reelaboración de un concepto diferente de la política que ya no puede ser conformado acudiendo a la dicotomía Estado/sociedad del liberalismo individualista idólatra del mercado y del beneficio particular, ni tampoco desde una redefinición de sus categorías del estilo de las efectuadas en fechas recientes por Habermas, Häberle o Elster [109], sino que exige poner en práctica una forma distinta de construir la convivencia que al igual que se hacía en las construcciones del mundo antiguo, edifique lo por venir aprovechando los cimientos del pasado y no desde su completa y radical destrucción y eso sólo procede cuando se toma como referencia la ciudad antes

---

[108] Mac Ilwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

[109] Elster es un autor que combina los enfoques del marxismo con los propios del estructuralismo. Sobre Elster, veáse su aportación en Elster y Slagstad (ed.), *Constitucionalism and Democracy*, Cambridge, 1988.

que el poder constituyente, la democracia antes que la Constitución dirigente, la realidad constitucional y las acciones de los sujetos públicos antes que las instituciones y el derecho, y, a su vez, algo así únicamente es posible si se ha operado con carácter previo la clarificación de la identidad de lo público, si ha especificado antes qué se entiende por identidad cívica.

Por tanto y frente a las propuestas de Rawls de disolver la identidad democrática en una estructura de reglas y formas sin más pretensión que la formalidad misma y a la alternativa postulada por Taylor y un sector de los comunitaristas [110], de situar la identidad en unos supuestos culturales que se consideran como naturalmente propios de la comunidad en la que nace el individuo político [111], Pocock propugna la recuperación de la *vita activa* en un *vivere civile* como la que enseñaba Hannah Arendt [112], que de manera inevitable conduce a la reconstrucción del núcleo definidor de la identidad de lo público. Y esa reconstrucción forzosamente habrá de efectuarse desde una naturaleza que es la propiamente humana: la naturaleza política de un ser llamado por esencia a vivir en una Ciudad cuya realización es cometido que corresponde a un uso que viene a ser una segunda naturaleza humana. Reaparece, pues, una vieja problemática que parecía olvidada por el constitucionalismo de los modernos y que se plantea ahora en un mundo globalizado bajo el dilema de la necesidad de existir en una realidad que a la vez es inmediata y distante, fugaz y permanente, portadora de valores universales y exigente en la demanda de realizaciones tangibles en la vida en que opera.

Pero reconstruir lo público significa también tratar de rehabilitarlo en el instante en que, de un lado, el fracaso de un experimento socialista construido sobre la omnipresencia de un concepto de lo público entendido como sinónimo de lo colectivo, y, de otro, su inoperacia en una sociedad occidental secuestrado literalmente por los gestores de lo privado, hacen sumamente difícil la tarea. Y es que cuando el resultado de la dicotomía Estado-sociedad es como en el caso de la Roma de Salustio, una creciente miseria pública en poco o en nada, atemperada por la opulencia privada («*Roma: Publice egestas, privatium opulentia*» [113]), la solución termina siendo a la vez manifiesta y difícil. Manifiesta en la medida en que necesariamente pasa por recordar que lo público ya existió en Grecia, en Roma, e incluso en los albores del Estado moderno cuando una alternativa fundada en el humanismo cívico fue ca-

---

[110] El comunitarismo es, en realidad y desde la perspectiva de la escuela del discurso político, una manera inadecuada de referirse a un grupo de autores que tienen poco que ver entre ellos salvo su común oposición a Rawls y los neocontractualistas. En realidad el término sirve para aclarar poco y más que otra cosa es el producto de una mentalidad y una literatura todavía acostumbrada a pensar en términos de «ismos».

[111] Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989.

[112] La influencia de Hannah Arendt en Pocock y en general su responsabilidad en la recuperación de los valores del humanismo cívico es absoluta.

[113] Véase, al respecto, el interesante trabajo de Peter Burke que se sirve de la cita de Salustio para explicar como Génova a diferencia de Florencia, construyó su ciudad desde los grandes y no desde el pueblo. «Las esferas pública y privada en la Génova de finales del renacimiento», en *Formas de Historia cultural*, Madrid, 1999, p. 150.

paz de oponerse con éxito al concepto de lo público que empezaba a surgir asociada al príncipe absoluto. Difícil ya que se han cumplido los peores temores de Constant cuando enuncia los peligros implícitos en la decisión de abandonar la República: «*Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la juissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne remercions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique.*»

3. En tercer lugar, el libro de Pocock ayuda a recuperar el carácter problemático de lo constitucional. Y es que para la que se pudiera llamar tradición constitucional clásica, el derecho constitucional siempre fue dos cosas: una reflexión sobre la organización de la comunidad política y una técnica para organizarla. Cuando la juridificación de la Constitución procedió a rehuir los problemas de legitimidad, la fundamentación del derecho constitucional se dio por descontada y la misión de la doctrina quedó reducida, en el mejor de los casos, a resolver problemas de mera técnica organizativa y en la mayoría de las ocasiones a precisar el significado de una palabra o el alcance de un precepto. Y ésa sigue siendo la situación allí donde el positivismo jurisdiccional propone resolver técnicamente los problemas acudiendo a la interpretación que el juez hace de lo que las leyes dicen.

Recuperar la componente problemática de lo constitucional no significa retornar a la utopía sino restablecer la dimensión *contemplativa* que siempre tuvo y que hoy se conecta con los problemas de legitimidad de fondo que tienen que ver con la estabilidad, la innovación y la corrupción de los estados y que se plasman en lo que para utilizar el lenguaje de Foucault bien pudiéramos llamar «microproblemática» del poder en cuestiones tales como la profesionalización de la vida publica, la compatibilidad entre las diferentes proyecciones de la ciudadanía (europea, nacional, regional y local), el papel de la educación en la vida cívica, el significado y necesidad de las fuerzas armadas o los límites que la identidad cívica de una determinada colectividad debe y puede imponer tanto a los derechos individuales como a las manifestaciones culturales procedentes de una identidad diferente.

Algo de esto viene sucediendo en unos Estados Unidos que de tiempo atrás asisten a una auténtica eclosión del discurso republicano [114], a juzgar no tanto por las apariencias circunstanciales como de la reflexión que subyace tras su última reforma constitucional [115], las polémicas que acompañan al debate sobre los límites formales y materiales a la reelección de los cargos públicos que ha determinado una de las últimas sentencias de la suprema cor-

[114] En Estados Unidos el republicanismo es una especie de *totum revolutum* donde cabe prácticamente todo. Ello no obstante el debate constitucional de este país se plantea hoy en términos de política y ciudadanía.

[115] La última reforma constitucional americana es importante tanto por lo que introduce como por el procedimiento seguido para hacerlo. Concretamente la 27.ª enmienda prescribe que ninguna ley modificando la indemnización de los miembros del Congreso entrará en vigor en tanto no medie una renovación de la legislatura. Su autor no fue otro que James Madison, que la propuso en su día junto con las otras trece enmiendas que hoy conforman la declaración de derechos. Esta enmienda, a falta de la ratificación de los dos tercios de Estados que establece la

te [116], o al debate que envuelve a la financiación de la política y que se ha visto impulsada en la última elección presidencial [117], ya que volver a los antiguos no significa olvidar los problemas de una modernidad que está viva y que continúa siendo enormemente problemática.

Y es que frente a quienes entienden que la modernidad se ha disuelto en postmodernidad, Pocock sostiene que la modernidad se ha limitado a adquirir madurez y en la madurez —como diría Royer-Collar— ya no se lee, se relee. A tan necesaria relectura está contribuyendo de manera decisiva el impresionante libro de John G.A. Pocock que la *fortuna* me ha deparado el honor de presentar y traducir junto con Marta Vázquez-Pimentel.

* * *

Tuve conocimiento de la existencia de la obra de John Pocock en el invierno de 1994, cuando gracias a una beca que —por la generosa intercesión de Fernando Conde y Antonio Landesa— me había concedido la Fundación *Pro Vigo*, preparaba la edición de la *Parliamentary Logick* de William Hamilton [118]. En aquel instante y aun intuyendo la importancia de su aportación, no le preste la atención que merecía: inmerso como estaba en el estudio de la política inglesa del XVIII y en el nacimiento de las instituciones del régimen parlamentario, me interesaban sólo libros de referencia o bibliografía de primera mano relacionada con el tema de mi empeño. Ello explica que no sintiera el menor empacho en despreciar con inexcusable ignorancia cualquier lectura transversal susceptible de distraerme de lo que entonces me parecía única cuestión digna de recabar mi atención. A pesar de todo, no tardé en darme cuenta de que los acontecimientos que se iban sucediendo en la vida política española —y que me habían animado a investigar el mundo de William Hamilton— no podían explicarse sólo como el simple proceso de degeneración de una determinada forma de entender la política. En consecuencia, no bastaba con buscar el remedio del mal en una mera reconstrucción

---

Constitución, permaneció dormida y olvidada hasta que, a finales de la década de los setenta, un estudiante de derecho la desempolvó y puso en marcha un movimiento de ratificación que en 1992 —y al no estar afectado por lo que dispone la norma que impone la necesidad de obtener la ratificación por las legislaturas de dos tercios de los Estados en el plazo de siete años a contar desde la fecha en que la enmienda fue propuesta— se vio culminado por el voto de treinta y dos Estados. Su rápida ratificación —conviene no olvidar que la enmienda a la Constitución Federal que prevé la igualdad de sexos (ERA) no ha sido todavía ratificada— da cuenta de lo que está sucediendo hoy en la vida política y en el derecho constitucional norteamericano, que más allá de la anécdota vive una auténtica eclosión de los valores cívicos del discurso republicano.

[116] El tema de la reelección es una cuestion clave en la actual democracia americana, y otro tanto cabe decir respecto de esta cuestión: el problema de la reelegibilidad se plantea en la América de hoy vinculado a la democracia republicana, y de su importancia da cuenta el hecho de que el propio Tribunal Supremo ha dictado hace pocos años una sentencia al respecto que evita un pronunciamiento de fondo seobre la cuestión.

[117] La financiación de la política es el gran caballo de batalla de la reforma legal americana que por estos días se discute en el Congreso.

[118] William Gerard Hamilton, *Parliamentary Logick o de las reglas del buen parlamentario*, Madrid, 1996.

democrática del modelo representativo fundado en el binomio *trust/accountability* como la que enseñaba el estudio del parlamentarismo británico. La traducción de *Poder* de Guglielmo Ferrero —por tantas razones conectado con la reflexión de Pocock [119]— y la lectura del *Machiavelliam moment*, me abrieron los ojos a una problemática cuya existencia me resultaba desconocida y confirmaron en mi intuición inicial. Pero ¿cómo era posible que aquel apabullante libro no hubiera aparecido todavía en español? Me dirigí al profesor Pocock en busca de respuesta y muy pronto supe por él que los derechos de traducción habían sido adquiridos años atrás por una conocida editorial que los retenía sin disponer ningún trabajo al efecto. La intervención personal de John Pocock ante la *Princenton University Press* desbloqueó la situación y abrió la posibilidad de que el libro fuera publicado en España. Razones que lo dicen todo acerca del estado en que se encuentra sumida la ayuda pública a la investigación en España, descalificaron al autor y privaron al libro de un sustento que parecía indispensable para asegurar su publicación. A pesar de todo, la confianza de M.ª Pilar Lagarma —guardiana de las esencias de una tradición editorial que se remonta a las catacumbas del antifranquismo— hizo posible que la obra viera finalmente la luz.

Inicialmente no estaba previsto que participara en la traducción de este libro más que como orientador de fondo y corrector de estilo, el cometido iba a corresponder en exclusiva a Marta Vázquez-Pimentel que a su buen hacer profesional añadía una vieja inclinación familiar hacia el derecho constitucional personificada en el nombre de Don Manuel García Pelayo. Sus obligaciones y la terrible complicación del trabajo, truncaron los planes, prolongaron la tarea, la dividieron entre los dos y me implicaron en ella mucho más de lo que nunca pude imaginar cuando decidí promoverla. En relación con las personas que me han ayudado a culminarla jamás llegaré a agradecer lo suficiente a Pedro de Vega el haberme alentado en un gusto por el pensamiento político que él mismo adquirió junto con —el para mí especialmente entrañable— Raúl Morodo, de sus comunes maestros, don Carlos Ollero y el *v. p.* Tierno Galván; como también debo recordar que Manolo Moratiel fue un infatigable fustigador moral para que terminara lo que siempre me pareció una labor invencible. Con Lorenzo Martín Retortillo, una vez más —y van muchas—, he contraído deudas impagables que se concretan en las reflexiones que se contienen en esta presentación. Laura Carballo y Cristina Pérez me ayudaron en mis obligaciones docentes. Los profesores Almudena Bergareche y José María Ordóñez, así como Iris Núñez y Joaquín González Ibáñez tuvieron la generosidad de cederme un tiempo que era suyo para ayudarme en una traducción que no tiene más propósito que contribuir al esfuerzo por hacer contemporáneo un derecho constitucional y, con él, una cultura española que a pesar de la inserción de nuestro país en el contexto político mundial y del desarrollo de nuestra economía financiera, o —para decirlo en el lenguaje republicano— de la apoteosis del *comercio* a que estamos asistiendo, continúa siendo periférica y, en el mejor de los casos, permanece anclada en los debates de la guerra

[119] *Poder. Los Genios invisibles de la Ciudad*, citado.

fría. Un esfuerzo al que, como a toda iniciativa intelectualmente relevante en España, no podía resultar ajeno Carlos Pascual de la editorial Marcial Pons que próximamente dará a la luz otro de los trabajos fundamentales de John Pocock, *Virtud y Comercio*.

Por último y para dar por terminada esta inusual explicación previa que sólo justifica su extensión por los abrumadores obstáculos —que día a día me parecían insuperables— que he debido sortear para que este libro fuera publicado y que —con el permiso del profesor Pocock— también lo hacen un poco mío, una evocación personal. Hace años, en momentos de particular adversidad académica y de terrible incerteza vital, el Decano de la que entonces era mi Facultad, Luis García San Miguel, trató de consolarme con un consejo: «el único remedio en un mundo universitario como el nuestro, entregado a lo banal y cuajado de miserias, es leer y encontrar respuestas en los libros. Lee y cuando pase el tiempo descubrirás que gracias a tu montoncito de libros superaste el instante, llegaste a convivir con la miseria sin impregnarte de ella y te hiciste ciudadano de un mundo universal» [120]. A ese recuerdo y a su, para mí, imborrable ejemplo, va dedicado el estudio que precede a este libro [121].

Vigo, noviembre del 2001

La versión al español del *Machiavellian moment* de John Pocock ha debido afrontar múltiples problemas que, cuando eran de naturaleza exclusivamente lingüística, se resolvieron teniendo presentes las soluciones adoptadas en las versiones italiana y francesa del libro y, cuando guardaban relación con alguna categoría de fondo o supuesto histórico poco conocido para el lector español, requirieron de notas aclaratorias a pie de página que —por las ra-

[120] En el fondo Luis García San Miguel me estaba repitiendo, posiblemente de manera inconsciente, aquello que en un momento de desesperación escribiera Maquiavelo a su amigo Francesco Vetori: «Entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actione; et quelli per loro humanità mi rispondono.» Maquiavelo, *Lettere*, Milán, 1961, p. 304.

[121] Una variante de este ensayo en la que se daba cuenta de las aportaciones que el pensamiento republicano cívico ofrece en el panorama de los discursos políticos del presente, fue preparado para ser publicado en el libro que la Universidad de Alcalá de Henares dedicó al profesor Luis García San Miguel con motivo de su jubilación como Catedrático. Razones de tiempo truncaron el proyecto. Por eso y en la medida en que este estudio ha sido redactado en el propósito de exponer al público de habla hispana la génesis y el significado de una corriente —el pensamiento republicano cívico— y de una nueva manera de acercarse al pensamiento político desde el examen de sus argumentos —el discurso político—, no parece inapropiado servirse de él para rendir público homenaje de admiración y aprecio a un filósofo del derecho que ha dedicado su vida a desmitificar los «ismos» que agitaron el mundo que le tocó vivir en suerte. Sirva, pues, esta dedicatoria al doble objetivo de reconocer al profesor Luis García San Miguel cuya ejecutoria personal y trayectoria profesional constituye un inusual ejercicio de generosidad humana, limpieza de espíritu y autenticidad en un mundo académico particularmente indispuesto con la *virtù*, y de emocionado recuerdo a la que fuera su esposa, Carmina, que desgraciadamente ya no se encuentra entre nosotros.

zones aludidas— se hacen más frecuentes en la segunda que en la primera parte del libro. En cualquier caso, los traductores se han esforzado hasta donde buenamente han sabido por conjugar la fidelidad al texto original con las exigencias propias del buen castellano, tarea complicada en un trabajo que, por su densidad conceptual y su condición de libro-testimonio de un nuevo método de estudio del pensamiento desde la contextualización del discurso político, presenta dificultades que no siempre han sido salvadas a plena satisfacción de los intérpretes [122]. Por esta razón, la traducción que ahora se ofrece al público de habla española no puede tener otro afán que el estrictamente divulgador, ni más pretensión que la de favorecer el conocimiento de una obra imprescindible en el mundo contemporáneo, que de ninguna manera excluye el manejo del original inglés cuya lectura y conocimiento se recomienda vivamente.

[122] Traducir una obra que versa sobre la construcción de un discurso político, como la presente de Pocock, a cualquier idioma, resulta extraordinariamente difícil y deja siempre al intérprete una sensación de no haberlo conseguido a plena satisfacción. Y es que verter un lenguaje a otro lenguaje y no traicionar el significado de las expresiones, el contexto en que se enmarcan, y la intención de sus autores, muchas veces resulta simplemente imposible. Como ejemplo extremo al respecto cabe decir que una tradución al japonés del *Machiavellian moment* iniciada hace años, hubo de ser abandonada ante la inexistencia en esa lengua de vocablos adecuados para trasladar las expresiones inglesas. Debo esta referencia a la información proporcionada por el propio profesor Pocock.

INTRODUCCIÓN DE JOHN POCOCK A LA EDICIÓN ESPAÑOLA DE 2002

The Machiavellian moment 1975-2002

Hace veintisiete años que el trabajo que ahora aparece en la traducción del Dr. Eloy García y de Marta Vázquez-Pimentel fue publicado por primera vez en inglés. Y hace todavía bastante más tiempo desde que comenzó su proceso de elaboración. Tanto su composición, como su publicación, tuvieron lugar en los Estados Unidos a donde me trasladé desde Nueva Zelanda en 1966, lo que supone que media un largo trecho de espacio y tiempo hasta la presente traducción. Es posible que los lectores de habla española quieran saber cómo inició este libro su viaje hacia ellos y, cuando lo estudien y lo interpreten, tengan interés en conocer cuál ha sido el significado que su autor ha pretendido imbuirle.

El libro es la historia de un cierto patrón de pensamiento político e histórico, primero italiano, más tarde inglés y escocés, y finalmente americano. La narración discurre, pues, dentro y fuera de lo que se ha definido como «Europa», y no ha sido concebida en el propósito de reforzar la imagen de una cultura «europea» unificada capaz de absorber todas las historias nacionales del continente. Su autor es neozelandés y, por consiguiente, enfoca el problema desde la perspectiva de un británico no europeo. Ello le ha alentado a adoptar el punto de vista de que «Europa» no tiene una sola historia sino que es la suma de muchas historias complejas y, frecuentemente, de las relaciones antagónicas entre unas y otras. Tampoco esas historias interrelacionadas entre sí agotan necesariamente la totalidad de las energías históricas de las personas en ellas involucradas.

Por otra parte, *The Machiavellian moment* no es la historia completa del pensamiento político maquiavélico (en coherencia con el significado que en este libro se atribuye al término «*moment*»). Los estudiosos españoles percibirán con toda claridad que no se ocupa del *maquiavelismo* de sus grandes escritores del XVI —de su *siglo de oro*—. Y es que esa rama del pensamiento que en su mayoría en realidad fue antimaquiavélica, estuvo relacionada con la *razón de estado* de la gran monarquía territorial expansiva y no consideró el ideal de república como una alternativa en condiciones de oponerle frente. El autor —con acierto o sin él— ha encontrado pocos rastros del republicanismo clásico en el pensamiento español moderno, y cree que en España la república ha sido un fenómeno privativo de los siglos XIX y XX.

Al perseguir la trayectoria de la república en la historia del pensamiento desde la Inglaterra del siglo XVII hasta la América del siglo XVIII, el libro presenta el fenómeno paradójico de la irrupción de la república en momentos de crisis en la historia de una cultura política centrada, sobre todo, en la corona

y en su soberanía. En Inglaterra y en Escocia después de 1688, y otra vez tras la larga guerra desencadenada por la sucesión española, la monarquía británica se reorganizó en torno a sí misma, como un poder territorial, comercial y como una comunidad política extraordinariamente extensa; y cuando una república continental se estableció en la revolucionaria América británica debió hacer frente a idénticos problemas. En el núcleo del debate subyacía la misma cuestión histórica y filosófica que se había llegado a plantear en *the Machiavellian moment*: ¿el concepto de ciudadano activamente implicado en su propio gobierno que aspira a encontrar el significado de su propia existencia en esa implicación, se encontraba ya obsoleto en el 1700?; ¿era posible que el ciudadano o la ciudadana se imbricaran en el gobierno sólo mediante la interacción de su vida pública en un poder soberano en el que tomaran parte exclusivamente a través de la representación?; ¿podía el ser humano, que —según la definición de Aristóteles— es político por naturaleza, existir como algo más que una simple sombra en un universo capitalista y comercial?

Se trata de cuestiones que persisten vigentes en el año 2000, en buena medida debido a que la europeización y la globalización tienden a hacer obsoletas todas las formas políticas de soberanía de las que la democracia forma parte. Es muy posible que nos encontremos ante un futuro postdemocrático y ésa es la razón por la que creo que puede merecer la pena presentar a los investigadores españoles la historia del ideal republicano como la visión de un nuevo siglo —en un momento a la vez milenario y maquiavélico—.

JOHN GREVILLE AGARD POCOCK
Johns Hopkins University, Baltimore
Diciembre 2000

INTRODUCCIÓN DE JOHN POCOCK A LA EDICIÓN INGLESA

Este libro se divide en dos grandes apartados y su extensión se justifica por la complejidad del tema a tratar. En el primero —que a su vez se compone de otras dos partes— he pretendido efectuar una consideración del pensamiento florentino de la época de Maquiavelo al que agrupo con sus contemporáneos y pares —entre otros: Savonarola, Guicciardini y Giannotti— de manera hasta ahora no intentada anteriormente por ningún autor de habla inglesa, buscando situar el republicanismo florentino en el marco conceptual delimitado en los tres primeros capítulos de la parte inicial. Mi punto de partida es que la reactivación (*revival*) del ideal republicano por los humanistas cívicos suscitó el problema de una sociedad para la que la naturaleza política del hombre tal y como la había descrito Aristóteles, debería alcanzar su plenitud en el contexto de una concepción cristiana del tiempo que negaba cualquier posibilidad de realización mundana y secular (*secular*). Más aún, presumo que los intelectos europeos de la época tenían a su disposición un número limitado de recursos, insuficiente para hacer inteligible el tiempo secular, es decir, el tiempo histórico (*secular time*)*. De esos insuficientes recursos me ocupo en los tres primeros capítulos del libro agrupándolos bajo los enunciados de costumbre, gracia y fortuna. Con ellos y no a través de otros supuestos conceptuales, debe abordarse el problema de la existencia de la república en el tiempo, y éstos fueron también los instrumentos de que se sirvieron los florentinos del primer cuarto del siglo XVI —y particularmente Maquiavelo— para explorar el tema que aquí se presenta, lo que confiere a su pensamiento un carácter ciertamente reseñable.

La expresión «Momento maquiavélico» (*Machiavellian moment*) debe ser interpretada en un doble sentido. En primer lugar, sirve para denotar el momento y la manera en que el pensamiento maquiavélico hizo irrupción en la historia, y, en este sentido, recuerdo al lector que el libro que tiene entre sus manos no es una «historia del pensamiento político» al uso, si es que semejante terminología pudiera tener algún sentido en los últimos años de la república Florentina, ni tampoco una historia de la experiencia política de los florentinos de la época escrita para «explicar» cómo articularon aquellos hombres las ideas aquí estudiadas. El «Momento» en cues-

* La expresión *«secular time»* que literalmente significaría tiempo secular, conceptualmente hace referencia al tiempo humano, es decir, al tiempo comprendido como realidad humana, profana y secular y, por tanto, hecho por el hombre. Su significado resulta fundamental para la comprensión de las tesis de Pocock —que son en buena medida una reflexión sobre el tiempo histórico—, y será traducida alternativamente por «tiempo profano», «tiempo secular» o «tiempo histórico», tratando de mantener en castellano en todo caso el sentido de obra, de resultado, de la acción humana que tiene en el texto original inglés. (Nota del Traductor —en adelante *N. del T.*—.)

tión es selectivo y se define de forma temática. En concreto, afirma que ciertos modelos persistentes en la conciencia temporal de los europeos del medievo y de principios de la era moderna, dieron lugar a que la república, y la participación de los ciudadanos en ella, fuera presentada como un problema relativo a la autocomprensión de la posición del hombre en la historia, es decir, del yo en la historia*; éste fue el problema con que debieron contender Maquiavelo y sus contemporáneos de manera explícita e implícita. Y este problema resultó crucial en su tiempo y continuó siéndolo (en gran medida por las aportaciones de estos autores) durante los dos o tres siglos posteriores. La lucha con este problema se presenta en el libro como históricamente real, aunque se trate sólo de un aspecto seleccionado de la compleja realidad histórica de su pensamiento, y su «Momento» se define como el instante en que aquellos hombres se enfrentaron al problema cuando se hizo crucial.

En segundo lugar, la expresión «Momento maquiavélico» denota el problema en sí mismo. En este caso la palabra «Momento» se utiliza con el propósito de conceptualizar el tiempo en que la república se enfrentaba a su propia limitación temporal, intentando permanecer moral y políticamente estable frente a las embestidas de un flujo de acontecimientos irracionales concebidos como sustancialmente destructivos de todos los sistemas de estabilidad mundana (*secular*). En el lenguaje construido a ese fin, la situación viene descrita como la confrontación de la «virtud» con la «fortuna» y la «corrupción». Al estudiar el pensamiento florentino se analiza como Maquiavelo y sus contemporáneos exploraron el significado de estas palabras dentro del contexto de las formas de pensar el tiempo analizadas en los capítulos iniciales. Y tratando de demostrar que Maquiavelo fue uno de los muchos hombres (grandes y pequeños) comprometidos en la común tarea del estudio de este problema, espero, también, poder probar que es el contexto adecuado para analizar su pensamiento, y que el hecho de abordarlo de esa forma puede contribuir, además, a disminuir el ingente número de interpretaciones grandilocuentes e inconcretas de que ha sido objeto.

En esa misma línea de consideraciones, se añade, más adelante, que el «Momento maquiavélico» tuvo continuidad histórica, en el sentido de que la autoconciencia política mundana —el yo político y secular— continuó planteándose los problemas de aquel autoconocimiento del ser —es decir, del

* La expresión «*problem in historical self-understanding*» que ha sido traducida por «problemas relativos a la autocomprensión de la posición del hombre en la historia, del yo en la historia», hace referencia a la cuestión de la identidad y del autorreconocimiento del hombre histórico que tanta importancia tiene en el momento contemporáneo en conexión con los debates que oponen a postmodernos con comunitaristas. Véase al respecto y a título de ejemplo, los trabajos de Charles Taylor, *Sources of the self. The making of the modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989, y *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, 1992. Es especialmente significativo y revelador de la lucidez de que hace gala Pocock, el hecho de que el autor se anticipe varios años –*El Momento maquiavélico* está escrito en 1973— a los planteamientos que sobre el tema de la identidad del hombre y los problemas de autorreconocimiento en estos momentos considera como propios la teoría política comunitarista. Lo mismo cabe repetir respecto de las siguientes expresiones «*self-consciousness*» y «*self-awareness*», traducidas respectivamente por «autoconciencia» y «autoconocimiento del yo histórico». (*N. del T.*)

yo— histórico que forma parte del tránsito efectuado por el pensamiento occidental desde el medievo cristiano hasta el modo histórico moderno. A reflexionar sobre estos persistentes problemas contribuyeron Maquiavelo y sus contemporáneos, la teoría florentina y la imagen que ella construiría del funcionamiento práctico de la política veneciana, dejando un importante y paradigmático legado: el concepto de un gobierno equilibrado (*«balanced government»*)*, de una *«virtù»* dinámica**, y del papel de las armas y la propiedad en la formación de la personalidad cívica.

En la segunda mitad del libro —que se corresponde con la parte tercera de su estructura formal— exploro la historia del «Momento maquiavélico» en el pensamiento inglés y americano de los siglos XVII y XVIII, con el propósito de demostrar que la tradición política de habla inglesa estaba informada por los conceptos y valores republicanos y maquiavélicos, tanto como por los constitucionalistas de Locke y Burke. En este punto la figura crucial es —en mi reflexión— James Harrington, que efectuó una síntesis en la que se relacionaron, de una parte, el pensamiento humanista cívico con la conciencia política y social inglesa, y de otra, la teoría maquiavélica de las armas con la comprensión de la importancia de la libre propiedad (*freehold property*) de la tierra en el marco del *common law****. Los tres primeros capítulos de la tercera parte están dedicados a reflexionar acerca de cómo una visión republicana clásica de la política pudo parecer apropiada en un escenario como la guerra civil inglesa, en el que el conflicto entre monarquía Tudor con el nacionalismo religioso puritano y el sectarismo, favorecía la presencia de un número mucho mayor de lenguajes y de formas de pensamiento competitivos de los que parecen haber existido en el caso de Florencia. El desarrollo constante de una concepción neoclásica de la política heredera del milenarismo puritano, y su ascendencia en la Inglaterra y la América del siglo XVIII, es un fenómeno que requiere ser investigado, y eso es a lo que se dedica la parte final del libro.

El «Momento maquiavélico» en la forma en que se manifestó en el siglo XVIII, es analizado en los capítulos finales del libro en los que el énfasis

---

* La expresión *«balanced government»* hace referencia a una combinación de valores y principios que hace posible y a la vez, está en el fundamento de la *politeia*, república, ciudad, o *polity* aristotélica. Por ello además de traducirla como «gobierno equilibrado» para denotar el hecho de que el equilibrio interno de la ciudad —la estabilidad del poder en sentido clásico— descansa en una adecuada combinación de los diferentes principios que informan a sus componentes, a fin de mantener presente el significado de la idea de equilibrio en la conciencia del lector, en algunos capítulos de este libro, especialmente en el XIII, se ha optado por reproducir a continuación y entre paréntesis de la traducción española, la expresión original inglesa. *(N. del T.)*

** No debe confundirse la expresión virtud con el término *virtù*. La primera sirve para referir la conciencia cívica —la virtud cívica— que informa al pensamiento republicano; la segunda alude en este caso concreto a la acción práctica encaminada a conseguir o a reforzar tal virtud, al modo en que una acción puede dominar la fortuna e imponerse a los acontecimientos salvando a la república. Mientras la virtud es expresión de los valores propios de la república ciudadana, la *virtù* da cuenta del coraje de un hombre capaz de hacer de su obrar un instrumento de transformación de su vida histórica. (*N. del T.*)

*** La expresión *«freehold property»* literalmente libre propiedad, hace referencia en realidad a un concepto político mucho más elaborado de cuyo significado se dará cuenta más adelante, cuando se estudie el pensamiento de Harrington en el capítulo XI (*N. del T.*).

sobre los temas americanos adquiere mayor relieve. La confrontación entre «virtud» y «corrupción» constituye un problema de trascendencia vital para la filosofía social e histórica de la época, y en estos capítulos se estudia cómo el vocabulario humanista y maquiavélico sirvió de instrumento a una percepción sustancialmente hostil hacia el primer capitalismo moderno, fundada en la creencia de que su existencia respondía más a los artificiosos acuerdos que servirían para construir el crédito público (*public credit*) que a un intercambio directo en el mercado. El papel de la «fortuna» fue siendo asumido de manera creciente por conceptos como «crédito» y «comercio», pero mientras ello indujo a los pensadores a percibir el tiempo mundano— el tiempo histórico— (*secular*) como algo dinámico más que como mero desorden, la antítesis entre «virtud» y «corrupción» —o entre «virtud» y «comercio»— continuó operando como medio para expresar la querella entre valor y personalidad, de un lado, e historia y sociedad, de otro, en su primera forma moderna y laica (*secular*). Esta querella culminó, en lo que concierne al siglo XVIII, con el comienzo de la percepción dialéctica de la historia en Europa, y de un entendimiento utópico del espacio global en América en el que persistirá latente hasta el siglo XIX una concepción del tiempo esencialmente renacentista. Creo que lo que se inició con los humanistas florentinos, empezando por Leonardo Bruni, ha desempeñado un importante papel en la configuración del sentido moderno de la historia y del sentimiento de alienación histórica.

El origen de este libro se remonta al momento en que Norman F. Cantor me propuso escribir un estudio sobre el pensamiento constitucional europeo de los siglos XVI y XVII para una colección que por entonces dirigía. El libro se desarrolló, sobrepasando su intención original y la mía, durante casi diez años, pero no puedo dejar de agradecer ni los ánimos iniciales, ni la generosidad brindada por sus editores —John Wiley and Sons— que gentilmente aceptaron eximirme del compromiso con ellos contraído.

Cuando quiero recordar los nombres de los estudiosos cuyo trabajo ha resultado determinante para la preparación de este libro, la presencia de Hans Baron surge misteriosamente por mucho que su evocación pueda suscitar controversias (y sin que mediara su previo conocimiento) en el conjunto del planteamiento. Entre aquellos que más directamente contribuyeron con su trabajo y conversación a mi esfuerzo, debo destacar los nombres de Felix Gilbert, Donald Weinstein, William J. Bouwsma, John M. Wallace y Gordon S. Wood, de otros muchos. Aún más próximos a mi labor de historiador estuvieron J. H. Hexter (*Yale*), Peter Riesenberg y John M. Murrin (*Washington University*), Richard E. Flathman (*University of Washington*) y Quentin Skinner (*Cambridge*), que leyeron y criticaron diferentes partes del manuscrito original en distintos momentos de su gestación. Ninguno de ellos es, por supuesto, responsable de su contenido. Quentin Skinner me sugirió el título, aunque tampoco es responsable de lo que hice con él. Quiero agradecer también a Peter Fuss, a Max Okenfuss y a Henry Shapiro, que fueron mis colegas en las sesiones de la Conferencia para el Estudio del Pensamiento Político que tuvieron lugar en St. Louis, el haber sabido escuchar mis aportaciones, y a mi querida esposa que elaborara el índice en un

momento que teníamos otras muchas cosas que hacer *. La *Graduate School* y el Departamento de Historia de la *Washington University* han sido, para mí, una fuente constante de apoyo material, moral e intelectual durante ocho años.

J. G. A. POCOCK
Washington University, St. Louis,
noviembre de 1973

* El índice temático de la edición original inglesa no se recoge en la traducción española. (*N. del T.*)

PRIMERA PARTE

PARTICULARIDAD Y TIEMPO

Los supuestos conceptuales de fondo

I. EL PROBLEMA Y SUS MODOS

A) EXPERIENCIA, COSTUMBRE (*USAGE*) Y PRUDENCIA

[I]

Una intención que subyace en este libro de manera permanente es presentar la teoría republicana de la edad moderna en el contexto de un historicismo por entonces emergente, producto de las ideas y del vocabulario conceptual de que disponía la mentalidad medieval y renacentista europea —que se corresponde con lo que C. S. Lewis denominó «viejo Occidente» [1]— para tratar sobre los hechos particulares y contingentes y del tiempo como dimensión de lo contingente. La república o la *polis* aristotélica, o la forma en que ese concepto reapareció en el pensamiento del humanismo cívico del siglo XV, era a la vez universal, en la medida en que su existencia respondía al propósito de realizar para sus ciudadanos la totalidad de los valores que los hombres son capaces de realizar en esta vida, y particular, en cuanto era finita y se encontraba localizada en el espacio y en el tiempo. La república había tenido un principio y lógicamente debería tener un final, y eso hacía crucial tanto la explicación de cómo había surgido y de qué podría hacer para preservar su existencia, como el problema de reconciliar su fin, esto es, la realización de valores universales, con la inestabilidad y el circunstancial desorden propio de las realidades temporales. Consecuentemente, un componente vital de la teoría republicana —una vez que ésta hubo hecho su aparición, e incluso antes de ello, de cualquier teoría política en general— consistía en sus ideas sobre el tiempo, sobre la sucesión de eventos contingentes que encuentran su dimensión en el tiempo, y sobre la inteligibilidad de las secuencias (todavía es demasiado pronto para hablar de proceso) de acontecimientos particulares que constituyen lo que hoy llamamos historia. Es en este orden de consideraciones en el que es posible ver en la teoría republicana una forma primitiva de historicismo, aun cuando muchas de las significaciones y connotaciones de nuestro término «historia» se expresaran en aquella época por medio de otros vocablos correspondientes a lenguajes diferentes —entre otras las que se contienen en los términos «costumbre» (*usage*), «providencia» y «fortuna»—. Existía ya, por tanto, un desarrollado vocabulario conceptual en el que las implicaciones de estas y otras expresiones, fueron explicitándose y terminaron formando un todo coherente que hizo posible y perfectamente propio, reconstruir el esquema de ideas dentro del cual la mente del siglo XVI trató de articular el equivalente a una filosofía de la historia. Esto es lo que con múltiples dificultades y frustraciones, constituyó el

[1] C. S. Lewis, «De Descriptione Temporum», en *Selected Literary Essays*, Cambridge University Press, 1969.

marco conceptual en que la doctrina del *vivere civile* —el ideal de ciudadanía activa en una república— debió luchar por afirmarse. Y esa lucha es el argumento de que se ocupa este libro.

Los tres capítulos siguientes consistirán en una exposición de los términos conceptuales capitales de ese léxico, es decir, en un estudio de cuáles fueron los principales modos de hacer tan inteligible como llegó a ser posible, los fenómenos particulares, los acontecimientos singulares en el tiempo. Nuestro punto de partida será la dificultad del propósito: el pensamiento del bajo medievo y del Renacimiento consideraba lo particular menos comprensible y menos racional que lo universal, debido a que lo particular era finito y se encontraba localizado en el espacio y en el tiempo, de manera que el tiempo devenía una dimensión de su ser y, consecuentemente, participaba de la disminuida racionalidad e inteligibilidad de lo particular. El lenguaje utilizado sugiere que semejante presupuesto es susceptible de explicación filosófica. En efecto, el vocabulario conceptual escogido, y en torno al cual girará este libro, era de naturaleza infrafilosófica, y aun cuando ofrecía la posibilidad de hacer inteligible el tiempo y lo particular, encerraba la presunción de que el tiempo y los eventos particulares no eran en realidad completamente reducibles a una racionalidad perfecta; en ese sentido, en este estudio se avanzarán hipótesis concernientes a la filosofía de la baja edad media destinadas a mostrar por qué esa racionalidad imperfecta pudo turbar los espíritus humanos.

Es posible anticipar la siguiente afirmación general: la filosofía medieval tendía a debatir sobre si el único auténtico objeto de comprensión racional no eran sólo las categorías o proposiciones universales independientemente de su relación con el tiempo o el espacio. El proceso que conducía a adquirir el conocimiento de las cosas tenía que operarse efectivamente en el tiempo y en el espacio, pero la comprensión de su verdad o de su realidad, estaría fundada en percepciones independientes de esas dos dimensiones; la evidencia era intemporal y se encontraba desligada de las circunstancias. Una realidad de esta clase estaba constituida por universales y la actividad de la razón consistía en el avance del intelecto hacia el reconocimiento de la racionalidad intemporal de los universales. La verdad de una proposición evidente de por sí era una verdad contenida en la proposición misma, y no dependía, por tanto, de su verificación contingente por alguna otra proposición, y menos aún, de su corroboración por lo que pudiera suceder en el tiempo y en el espacio; justamente en esa cualidad de contener en sí misma su propia verdad estribaba la intemporalidad. Por contra, el conocimiento de lo particular era circunstancial, accidental y temporal. Se basaba en las percepciones sensoriales del cuerpo transitorio del sujeto cognoscente y, muy a menudo, en mensajes transmitidos a sus sentidos por otros sujetos cognoscentes cuyos conocimientos se formaban, a su vez, sobre aquello que sus propias percepciones sensoriales les habían permitido sentir, conocer o creer. Por esta razón, y porque las proposiciones relativas a los fenómenos particulares debían ser construidas partiendo de una dimensión de contingencia en la que una proposición dependía permanentemente de otra, el conocimiento de lo particular se encontraba limitado en el tiempo, al igual que también lo estaban los fenómenos que conocía, fenómenos a los que su particularidad localizaba en el espacio y

el tiempo, y que, lógicamente, también se hallaban ellos mismos temporalmente limitados.

Si nos sirviéramos del término «historia» para aludir a esa dimensión temporal, podríamos afirmar que la «filosofía de la historia» escolástica enfatizaba el carácter contingente e infrarracional de tal historia. Sin embargo, desde muy diferentes puntos de vista, es posible mantener que el intelecto escolástico nunca llegó a construir una filosofía de la historia en sentido pleno. Por «historia» entendemos habitualmente una sucesión de eventos que tienen lugar en el tiempo, un tiempo que tiene carácter social y público antes que privado y subjetivo, que intentamos organizar, primero en un discurso narrativo y, después, en forma de proceso. Pero el intelecto escolástico no daba importancia a esa clase de objetivos. La narrativa, el mero hecho de relatar una historia, fue reputada, siguiendo a Aristóteles, inferior a la poesía, al igual que la poesía fue considerada inferior a la filosofía por su insuficiencia para aclarar el significado universal de los acontecimientos, siendo la mejor manera de alcanzar su comprensión, abandonar, despreciar el acontecimiento particular, y elevarse hasta la contemplación de las categorías universales. Dentro de los procesos, y del tiempo entendido como dimensión normativa del proceso, el único proceso de cambio que el pensamiento aristotélico admitió considerar de manera individualizada fue aquel en virtud del cual una cosa comenzaba a existir (ser) para luego cesar de existir (no ser): la *physis*, el proceso por el cual la cosa cumplía su fin, perfeccionaba su forma, realizaba su potencial y cesaba de ser —extensiones todas ellas de la idea de comenzar a existir (ser) y de dejar de existir (no ser)—. Todas las cosas tenían un fin en el tiempo, pero la inteligibilidad del tiempo se encontraba preferentemente en el existir (ser) de las cosas debido a que el esencial movimiento de sístole y diástole estaba en el existir (ser) y no existir (no ser) de las cosas, del que el tiempo era medida. Pero el existir (ser) y no existir (no ser) de una cosa, no equivale a que una cosa reemplace a otra: uno es un proceso cerrado, otro es un proceso abierto. Y en la medida en que el pensamiento aristotélico identificaba el cambio con la *physis* tendía a adoptar un concepto circular del proceso y, por tanto, también del tiempo. Semejante concepción circular comportaba la ventaja de hacer que el tiempo resultara completamente inteligible. Si el tiempo debía ser medido por el movimiento, Aristóteles consideraba que:

> el movimiento circular regular es la medida por excelencia porque su número es el más conocido. Ni la alteración, ni el incremento, ni la generación, son regulares, sólo el desplazamiento lo es. Por eso se piensa que el tiempo es el movimiento de la esfera, porque es el movimiento por el que resultan medidos los otros movimientos y que mide también el tiempo.
>
> Por eso, lo que comúnmente se dice se sigue de lo anterior, pues se cree que los asuntos humanos son un círculo, y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción. Y eso se dice porque todas las cosas son juzgadas por el tiempo, y porque tienen un fin y un comienzo como si fueran un ciclo, pues se cree que el tiempo mismo es un círculo; y se piensa así porque el tiempo es la medida de tal desplazamiento, y él mismo es medido por tal desplazamiento. Así, decir que el acontecer de esas cosas es un círculo es afirmar que existe un círculo del tiempo y esto es así porque el tiempo es

> medido por el movimiento circular, porque en lo medido no se manifiesta ninguna otra cosa excepto la medida, a menos que el todo sea tomado como una multiplicidad de medidas [2].

Es fácil comprender que Aristóteles fue consciente de que considerar el tiempo como circular (por ser la esfera la figura geométrica más perfecta y consecuentemente la mejor unidad medida), era un recurso intelectual y no —como algunos han llegado a creer— un acto de fe en la definitiva inteligibilidad del universo. Un poco más difícil resulta admitir que llegara a comprender la dificultad de aplicar el concepto de lo circular a la historia, esto es, a los «asuntos humanos». En efecto, en los asuntos humanos concurren una gran diversidad de hechos sin orden predecible y sólo podemos decir que forman un círculo como medio para afirmar que la completa variedad de la experiencia humana constituye una única y gigantesca entidad que alcanza su propia *physis* cumpliéndose y repitiéndose ella misma. Es cierto que existieron filosofías postaristotélicas que estuvieron preparadas para mantener tal aserto, pero hoy estamos prevenidos contra una sobrevaloración de su importancia [3]. La aplicación de la *physis* a los asuntos humanos era una conveniencia intelectual y una metáfora; fueron sobre todo los griegos los pioneros en escribir la historia como lo que ha terminado siendo: un ejercicio de ironía política —una narración inteligible de cómo las acciones de los hombres producen resultados diferentes a los que inicialmente preveían—.

Pero una cosa era reconocer que había límites a la aplicación de una *physis* circular o cíclica a la historia humana —tratar la sucesión de un hecho a otro por analogía de la sucesión del existir (ser) y no existir (no ser) de una cosa singular— y algo muy distinto encontrar un modo igualmente satisfactorio de afrontar desde el punto de vista filosófico el otro tipo de sucesión: el que llevaba de un hecho a otro. El intelecto heleno escribió historia pero no hizo de la historia algo filosóficamente inteligible. En cuanto al intelecto cristiano en este tema, repudió cualquier idea de recurrencia cósmica: *«los impíos danzan en círculos»* [4]. Semejante visión de las cosas implicaría un mundo no creado e infinito. Pero la insistencia cristiana en un Dios que había creado el mundo y a los hombres en un momento pasado, y que redimiría al hombre y pondría fin al mundo en un momento futuro, aunque de incalculable valor

---

[2] Aristóteles, *Física*, IV, 223b-224a. [La traducción de este texto se basa en la española de Guillermo R. Echandía, Madrid, Gredos (1998), pp. 289-290; algunos de sus términos han sido modificados para adecuarlos a la traducción inglesa de Aristóteles citada por Pocock. De cualquier forma y haciendo excepción expresa de los textos griegos y romanos, por motivos que se explican desde la propia lógica argumental que informa el razonamiento de Pocock, los textos originales citados en el libro en inglés, italiano y francés se reproducirán literalmente acompañados, y en su caso precedidos, de la versión sugerida por el traductor. *(N. del T.)*]

[3] Robert F. Nisbet, *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, Oxford University Press, Nueva York, 1969. Chester G. Starr, *The Awakening of the Greek Historical Spirit*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1968. *History and Theory*, Cuaderno 6, «History and the Concept of Time», Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1966.

[4] Salmos 11, 9; citados según San Agustín en Frank E. Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Standford University Press, 1965, p. 3. [El texto de la Vulgata del que está tomada la cita de Pocock dice: *«Im circuitu impii ambulant»*. *(N. del T.)*]

para el desarrollo del pensamiento histórico, no hacia en sí mismo inteligible la sucesión de acontecimientos particulares y de fenómenos en el tiempo, ni atribuía una especial importancia al tiempo entendido como dimensión de esa sucesión. El problema de la presciencia divina, de cómo el individuo debía relacionar su existencia incardinada en el tiempo con la presencia inmediata de un Dios infinito y eterno, llevó a San Agustín y a Boecio a postular la idea de un *nuc-stans* o punto de vista sobre la eternidad desde el cual Dios veía cada momento en el tiempo como simultáneamente creado y presente; pero aunque el individuo considerase el *nunc-stans* como un acto del intelecto o de fe, era evidente que no podía compartirlo y que un momento en el tiempo no podía llegar a ser conocido por una inteligencia que se encontraba prisionera en otro momento. Tampoco dicho conocimiento habría tenido una importancia final. El movimiento de un hombre Caído (en el pecado), si se debía a su propia y depravada voluntad e inteligencia, era un movimiento que lo alejaba de Dios, aproximándole hacia la condena del castigo eterno, alejándole del significado de lo inteligible y conduciéndole hacia un profundo sin sentido (es el movimiento que se detecta en el *Inferno* de Dante). Dada la promesa de una redención final, el tiempo histórico podía ser percibido igualmente como un movimiento de retorno hacia Dios; pero ese movimiento se componía de una secuencia separada de actos de gracia redentora netamente diferenciados de los acontecimientos de la historia en sentido profano *(secular)* y sólo relacionados con ellos de manera misteriosa. Los pasos de Dios podían estar en la historia, pero la historia como conjunto no consistía en tales pasos; la eternidad podía estar amorosamente relacionada con las manifestaciones del tiempo, pero el tiempo era un amado pasivo e inerte. Por último, un cristianismo aristotelizante tendería a restaurar la analogía con la *physis*: el hombre había perdido su forma, su verdadera naturaleza, y la *reformatio* —la obra de la gracia— estaba operando para devolvérsela. Se podía discutir si la *redemptio* no era algo más que la *reformatio*: es decir, si el movimiento de la historia consistía en un retorno en círculo al estado de Adán antes del pecado, o en un progreso en espiral a una condición más elevada que aquella que se había perdido por el *felix peccatum*[5], pero en ningún caso era posible admitir que consistía en una sucesión de acciones y sufrimientos humanos. El tiempo secular —y se opera aquí una tautología etimológica*— era el teatro de la redención, pero no su dimensión. Sin la redención era además un tiempo entrópico: la pérdida de la forma, el movimiento del orden hacia el desorden, que podía ser invertido, pero en ningún caso continuar de manera significativa.

El pensamiento cristiano relativo a la sucesión de lo particular tendía, de este modo, a consistir en una sucesión de esfuerzos para relacionar lo parti-

---

[5] Véase, en general, Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1959, y para un aspecto particular del debate, Jesper Rosenmeier, «News England's Perfection: the Image of Adam and the Image of Christ in the Antinomian Crisis, 1634 to 1638», *William and Mary Quarterly*, 3.ª ser., vol. 27, n.º 3, julio 1970.

* Véase lo dicho en la primera nota del traductor de la Introducción a la edición inglesa. *(N. del T.)*

cular con lo universal por medios que podían ser filosóficos o poéticos, tipológicos, anagógicos o analógicos —existía una impresionante, incluso majestuosa, gama de instrumentos concebidos a ese fin— que operaban percibiendo cada particular en su relación con la eternidad, considerando irrelevante y sin importancia la sucesión de hechos particulares. El orden eterno al que estaban vinculados los particulares no era un orden temporal o histórico, aun cuando hiciera historia manifestándose en el tiempo; y la historia era a menudo considerada —aunque no siempre— como poco más que una serie de simbolizaciones en la que la secuencia narrativa tenía sólo un cierto significado expositivo [6]. El doble sentido de palabras como «temporal» y «secular» empieza a mostrar su verdadera importancia: ambas implican la noción de tiempo (*tempus, saeculum*), y evocan una realidad no sacra, profana y, como tal, no eterna. En aras a la simplicidad podría decirse que la visión cristiana del mundo —aun conteniendo los gérmenes de la que iba a superarla— excluía fundamentalmente cualquier consideración de la historia secular y temporal, y que la emergencia de modos históricos explicativos tuvo mucho que ver con la sustitución de aquella visión del mundo por otra más temporal y secular en el sentido de profana.

Este libro tiene por propósito estudiar algunos aspectos de este proceso, y parte de la hipótesis de que la política desempeñó un papel importante en su gestación. Existe todo un vocabulario de resonancias históricas en el que la política se presenta como el «arte de lo posible» (*«the art of the possible»*) y por ello contingente, «la interminable aventura» (*«the endless adventure»*) de gobernar a los hombres [7], el «barco» (*«ship»*) navegando en «un mar sin fondo e infinito» (*«a bottomless and boundless sea»*) [8], y si entendemos la historia como el dominio de la contingencia, «el juego de lo contingente de lo inesperado y de lo imprevisto» (*«the play of the contingent, the unexpected and the unforeseen»*) [9], caeremos en la cuenta de que semejante entendimiento de la política representó un poderoso estímulo para el desarrollo de una historiografía mundana (para demostrar que el hombre político había resuelto su propia querella con la visión cristiana del mundo). Pero no es en la filosofía política, en el sentido premoderno del término, donde veremos aparecer la idea de contingencia temporal (*secular*). En lo que algunos gustan todavía llamar «la gran tradición» de aquella filosofía, la comunidad política fue considerada un fenómeno universal, algo natural al hombre. Se hicieron esfuerzos para establecer su idea, por determinar su forma, por relacionar sus principios con el orden universal del que era parte, y esos esfuerzos tendieron, por razones obvias, a substraerla del dominio de lo particular y de lo contingente. En cualquier caso, incluso dentro de la tradición filosófica, se llegó a reconocer que la sociedad política, cuando se la percibía en el orden de lo

[6] Un aspecto de esta cuestión en William J. Brandt, *The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1966.

[7] F. S. Oliver, *The Endless Adventure: Personalities and Practical Politics in Eighteenth-Century England*, Houghton Mifflin, Boston, 1931.

[8] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londres, 1962, p. 127.

[9] H. A. L. Fisher, prefacio de *A History of Europe*, Houghton Mifflin, Boston, 1935.

concreto, era un fenómeno mundano (*secular*) y consecuentemente limitado y encardinado en el tiempo. El reino de la filosofía posiblemente no fuera más propicio para prever la inclusión de formas de inteligibilidad enteramente temporales, modos de comprender desde el interior del tiempo secular lo que estaba inscrito en el tiempo. No obstante, más allá de la tradición filosófica pueden detectarse formas de pensamiento explícitamente interesadas en los problemas de la particularidad política, pero ello únicamente resultaba intelectualmente posible cuando se daban ciertos supuestos: cuando la sociedad política particular era considerada existente en el tiempo, cuando la contingencia o el acontecimiento particular eran reputados como sobrevenido en el tiempo, cuando la sociedad particular era concebida como una estructura adecuada para absorber los desafíos que planteaban dichos acontecimientos y para reaccionar frente a ellos, y cuando, en definitiva, dichas sociedades estaban constituidas, institucional e históricamente, por las huellas de las reacciones acaecidas en tiempos pasados. A continuación, se intentará exponer tres ejemplos de este tipo de pensamiento pretendiendo con ello construir un modelo que ayude a dilucidar lo sucedido cuando el ideal republicano planteó el problema de la existencia de lo universal en la particularidad mundana (*secular*).

[II]

Sir John Fortescue (nacido hacia 1390 y fallecido en 1479) fue un jurista inglés y, en cierto modo, un diletante de la filosofía que puede ayudarnos a comprender las ideas de su época, aun a costa de trivializarlas un poco. Escribió su obra más importante —*De Laudibus Legum Anglie* (*Elogio de las Leyes de Inglaterra*)— entre 1468 y 1471. Por aquellos años se encontraba exilado de Inglaterra como partidario que era de la familia Lancaster, pretendientes al trono que le habían conferido el titulo de *Lord Chancellor* *. Pero más significativo es el hecho de que antes de exiliarse hubiera servido como *Lord Chief Justice* del *King's Bench*, el principal oficio de la jerarquía del *Common Law* **. Si posteriormente llegaría a decirse de Francis Bacon que «escribió filosofía con el estilo de un *Lord Chancellor*», de Fortescue cabría afirmar con igual fundamento, que —no por última vez en la historia inglesa— escribió «filosofía como un *Lord Chief Justice*». Las dos importantes funciones jurídicas requerían de cualidades distintas en la aplicación del in-

* El *Lord Chancellor* era un cargo que en la jerarquía legal inglesa equivalía poco más o menos, a un ministro de Justicia continental, aunque habida cuenta de la particularidad del derecho inglés, sus atribuciones resultaban ser bastante más importantes sobre todo porque le correspondía determinar mediante el correspondiente *writ* si un asunto era o no susceptible de ser admitido en los tribunales del rey y juzgado en *equity* —la jurisdicción real—, o conocido por los tribunales del *Common Law* —la jurisdicción ordinaria nacida de la costumbre—. *(N. del T.)*

** El *Lord Chief Justice* del *King's Bench* es un cargo equivalente al de Presidente del más importante tribunal de justicia continental, sólo superado por los Lores jueces de la Cámara de los Lores que serían algo así como una Corte Suprema de Casación del derecho continental. *(N. del T.)*

telecto a la sociedad y consecuentemente inspiraron diferentes filosofías sociales [10].

El *De Laudibus* es, en cualquier caso, un diálogo sobre el aprendizaje del derecho inglés entre un príncipe de Gales y su *Lord Chancellor*, ambos en el exilio. El canciller busca persuadir al príncipe de su obligación de estudiar el derecho del país que estaba destinado a reinar, al menos con la misma aplicación con que se entregaba al ejercicio de las artes marciales. Cuando el príncipe objeta que el derecho inglés ofrece tal complejidad técnica que los juristas profesionales dedican años a imbuirse en su conocimiento antes de atreverse a acometer su práctica [11], encontramos una respuesta que nos introduce directamente en el problema filosófico central de nuestra argumentación. El canciller replica que, ciertamente, cada disciplina debe ser abordada buscando obtener la comprensión de sus principios, principios que en matemáticas son llamados máximas, en retórica paradojas, en derecho romano (*civil law*) normas de derecho (*regula juris*), y en el estudio del derecho de Inglaterra, nuevamente máximas. Si el príncipe alcanza a conocer esas máximas merecerá ser considerado un hombre instruido en el derecho de Inglaterra, aun cuando nunca llegue a aplicar sus conocimientos a supuestos concretos de interpretación jurídica que normalmente dejará a sus jueces, autoridades jurídicas (*serjeants-at-law*), y profesionales del derecho. El príncipe se declara satisfecho con la respuesta, pero se muestra deseoso de averiguar qué beneficio puede obtener de su estudio. En efecto, de todo lo que Fortescue afirma sobre esas máximas, resulta obvio que al igual que sucede con los axiomas, paradojas y demás reglas, se trata de principios universales en sí mismos evidentes e indemostrables, en los que según los procedimientos básicos de la filosofía aristotélica, descansa cualquier sistema de conocimiento. Semejantes principios se adquieren directamente «por inducción a través de los sentidos y la memoria», «no por la fuerza de la argumentación o por las demostraciones de la lógica». No se deducen el uno del otro, o de alguna premisa anterior, «no hay (pues) un fundamento racional para cada uno de ellos», porque «cada uno constituye su propio fundamento» [12]. A lo largo de todo su razonamiento, Fortescue acude directamente a citas de textos medievales de Aristóteles, y es posible observar cómo una mente versada en la práctica del derecho consuetudinario comienza a utilizar una filosofía rigurosamente deductiva.

En la filosofía esbozada aquí por Fortescue, todo conocimiento racional es esencialmente deductivo. Cualquier tipo de conocimiento comienza con la compresión de ciertos principios básicos, algunos de los cuales son el fundamento de todo el conocimiento, mientras otros sirven para distinguir el co-

---

[10] Véase, al respecto, los trabajos de J. G. A. Pocock sobre Sir Mathew Hale (1609-1676) en *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, 1957; Norton, Nueva York, 1967, pp. 170-181, y *Politics, Language and Time*, Atheneum, Nueva York, 1971; Methuen, Londres, 1972, pp. 215-222, 262-264.

[11] Sir John Fortescue, *De Laudibus Legum Anglie*, ed. y trad. S. B. Chrimes (Cambridge University Press, 1949), cap. VII, pp. 19-21. [Por tratarse de una traducción de un texto latino no se reproducirá aquí la versión inglesa recogida en el libro original. *(N. del T.)*]

[12] *De Laudibus*, cap. VIII, pp. 20-23.

nocimiento en sus diversas ramas y constituyen el soporte de las diferentes ciencias. La prueba racional de cualquier aseveración se alcanza demostrando que es la consecuencia lógica necesaria de algunos principios o combinaciones de principios. De ello se deduce: *a*) que no cabe prueba racional de ningún principio, ya que nada que pueda ser deducido de un principio constituye un principio en sí mismo; *b*) que cualquier rama del conocimiento —matemáticas, retórica, derecho romano (*civil law*), derecho inglés— consiste en el conocimiento del conjunto de principios que le son propios y de sus consecuencias deducibles. La razón, en el sentido estricto del término, es simplemente el instrumento que nos permite efectuar deducciones a partir de los principios; la inducción es el proceso mental por el que se alcanza el conocimiento de los principios; pero el proceso por el que reconocemos lo que no puede y no necesita ser probado, es decir la verdad de los principios, no es ni la razón ni la inducción —es la intuición, aun cuando no sea éste el término empleado por Fortescue, sí resulta, quizá, la mejor forma de expresarlo—. Pero si utilizamos la expresión «razón» en un sentido amplio para significar la facultad del espíritu por la que las consecuencias de los principios se detectan y adquieren validez, inmediatamente toparemos con la dificultad central que ofrece el argumento de Fortescue en relación con el derecho inglés: los principios son, inevitablemente, enunciados universales, y de lo universal sólo cabe deducir lo universal. Ahora bien, si el derecho inglés pretende ser un saber racional, debe consistir en ciertos principios no derivados de otros y en sus consecuencias, que tendrán que ser ciertos en todas las situaciones jurídicas inglesas en las que se apliquen. Resulta, pues, que la ley inglesa consiste en una serie de deducciones uniformes de ciertas máximas desde las que se forma un conjunto lógicamente coherente. ¿Pero (y es la cuentión que debemos plantearnos) cuáles son los principios no derivados de otros e intuitivamente percibidos como en sí mismo evidentes cuyo objeto es «Inglaterra»? «Inglaterra» es el nombre, bien de una excepcional constelación de factores, bien un elemento más de una cadena que comporta toda una relación de elementos. En el primer caso, no existe un cuerpo de universales que la conciernan puesto que no cabe producir enunciados universales referidos a un único hecho. En el segundo, los principios universales propios del derecho inglés se aplicarían también al derecho de los otros elementos de la categoría a la que pertenece «Inglaterra». El propio príncipe en el diálogo de Fortescue, cuando dudaba sobre su capacidad para estudiar el derecho inglés, también lo hacía sobre la conveniencia de estudiarlo con preferencia al derecho romano (*civil law*). El canciller buscaba resolver sus dudas convenciéndole de que existía una ciencia racional del derecho inglés fácilmente accesible y distinta del derecho de otras naciones. El propósito de Fortescue se ve envuelto en serias contradicciones desde el principio, y la posibilidad del príncipe de acceder al conocimiento del saber jurídico mediante el dominio de un conjunto de principios puramente «ingleses» parece encontrarse destinada al fracaso.

En un momento posterior del *De Laudibus*, Fortescue mantiene la existencia de una verdad universal en el estudio del derecho: todas las leyes humanas provienen de la naturaleza, de la costumbre (*custom*) o del derecho es-

crito (*statutes*)[13]. La ley natural consiste en aquellos principios de justicia en sí mismos evidentes y en sus consecuencias universalmente deducibles, que son ciertas y poseen fuerza vinculante para todos los hombres. Las leyes humanas pueden ser la simple transposición de los imperativos de la ley natural a las reglas o normas formalizadas de un reino particular. Pero no hay nada aquí que deba retener quien estudie específicamente el derecho inglés porque

> las leyes de Inglaterra, en aquellas cuestiones que sancionan en razón de la ley natural, no son ni mejores ni peores en sus juicios de lo que lo son todas las leyes de otras naciones en casos similares. Ya que como dijo Aristóteles en el quinto libro de la Ética *«la ley natural (Natural law) es aquella que obliga por igual a todos los hombres»*. Por esta razón, no hay necesidad de una discusión más profunda. Pero de ahora en adelante debemos examinar cuáles son las costumbres (*custom*) y también las leyes escritas (*statutes*) de Inglaterra, analizando en primer lugar las características de esas costumbres[14].

Los principios universales de justicia son cognoscibles mediante la razón, y se diría que deberían ser ellos los que forman las máximas en las que se basa el edificio de la ciencia jurídica práctica (*jurisprudence*). Son los principios que el príncipe puede aprender mediante un breve ejercicio de su propia razón mientras encomienda su aplicación concreta a sus funcionarios con largos años de estudio y de experiencia especializada. No hay nada de específicamente «inglés» en el conocimiento de la ley natural o en aquella parte del derecho inglés que es idéntica a la ley natural o a su equivalente en las leyes de otras naciones. Para descubrir lo especificamente inglés en las leyes de Inglaterra, debemos volvernos hacia aquellos otros tipos de derecho que se han definido como «costumbre» y como «leyes escritas» (*custom and statutes*), las dos categorías en que se puede articular cualquier derecho de origen humano. Es en esta distinción en la que la ley de Inglaterra se manifiesta como únicamente inglesa y la ley de cualquier nación como singularmente propia.

En sociedades agrarias tradicionales y fuertemente descentralizadas, en las que una clase profesional de burócratas letrados, obedientes a una dirección central, trata de mantener el control, es corriente —al menos en el mundo occidental— encontrar que existe una distinción entre la costumbre no escrita (*unwritten custom*), el uso (*usage*) y la tradición (*tradition*) reconocida por los funcionarios reales pero establecida por la espontánea y tradicional aceptación de la sociedad que la ha adoptado, y las órdenes escritas (*written commands*), los edictos, *ukases* o leyes escritas (*statutes*) como los denomina Fortescue, impuestos a la sociedad por orden del rey y sus letrados, independientemente de que pretendan o no integrarse, o modificar, la anterior tradición no escrita *. Sin embargo, conviene observar que la distinción, aunque clara, no es absoluta; puede resultar difícil distinguir entre una sentencia

[13] *Ibid.*, cap. XV, pp. 36-37.

[14] *Ibid.*, cap. XVI (el capítulo completo), pp. 38-39.

* En el sistema legal inglés, el derecho estatutario (*statutes*) es la ley emanada por *the king in Parliament* que se contrapone con el derecho consuetudinario (*custom*) cuya existencia dimana de la tradición y resulta reconocido por una sentencia judicial. Pocock, siguiendo a Fortescue, utiliza frecuentemente estas categorías un poco difíciles de comprender para el lector

(*written judgment*) donde se admite que una costumbre ha sido y es derecho por la fuerza de los hechos, y un decreto escrito (*written decree*) en el que se ordena que esto o aquello es y deberá ser derecho en virtud de la autoridad de quien lo emite *. Y los juristas ingleses intentan distinguir, en ocasiones sirviéndose de este argumento, entre el derecho no escrito (*unwritten law*) o *lex non scripta*, que puede ser transcrita pero que nunca puede pretender una autoridad diferente a la costumbre o la tradición, y el derecho escrito (*written law*) *lex scripta* (*statute*), cuya autoridad es la de su autor, normalmente *the king in Parliament* **. Pero el Parlamento era también una tribunal (*court*) judicial *** que en muchas ocasiones más tenía por función explicitar, es decir, reconocer y en consecuencia declarar el derecho tradicional (*custom*), que crear y promulgar la nueva ley escrita (*statute*) ****. Y, por otro lado, en una ley escrita (*statute*) podría pervivir siempre la idea de que había surgido de la declaración de una costumbre (*custom*), lo que podría hacer que su naturaleza resultara y permaneciera ambigua.

El problema que encara Fortescue puede resumirse de la siguiente manera. Las costumbres y las leyes escritas (*customs and statutes*) conjuntamente consideradas, constituyen las leyes particulares de cualquier nación. Ahora bien, si pretenden reclamar una justificación racional deben ser racionalmente deducibles, o, al menos, no contener nada contrario a lo que resulta racionalmente deducible a partir de los principios de justicia natural. Pero

---

continental no especializado. Para un entendimiento correcto de las páginas que siguen, se aconseja tener muy presente, además, las particularidades que caracterizan al ordenamiento jurídico inglés, construido sobre el razonamiento empírico, que busca resolver el problema práctico del caso concreto a través de la norma —consuetudinaria o legal— que se le adapte, y no desde una razón jurídica omnicomprensiva y fundada en la ley escrita, que presupone conocer deductivamente cualquier hecho que la realidad ofrezca desde un sistema cerrado y previo de normas que no admite el vacío. *(N. del T.)*

* En el sistema de derecho inglés, son los jueces y trihunales quienes reconociéndola confieren validez —valor jurídico— a una norma consuetudinaria, luego no es ningún absurdo comparar una sentencia que «crea derecho» con una orden real promulgada por *the king in Parliament* que también puede crearlo en forma de ley escrita. *(N. del T.)*

** La expresión *the king in Parliament* es una fórmula propia del lenguaje constitucional inglés que lejos de representar un simple juego de palabras hace referencia al hecho de que el rey sólo es rey, y en consecuencia sólo puede hacer uso de su «poder de soberanía», reunido en Parlamento con las otras dos partes del reino, lores espirituales y temporales, y comunes. De ahí que todavía hoy se mantenga en los postulados del derecho constitucional británico que el Parlamento no es únicamente la representación legislativa, sino la reunión de los tres cuerpos: Corona, lores y comunes. Más adelante Pocock, refiriendo un texto de Bracton, deja perfectamente clara la distinción. *(N. del T.)*

*** También aquí hay una referencia a una institución medieval, y es que el Parlamento medieval era —al igual que lo continúa siendo la actual Cámara de los Lores— una corte de justicia en la que tanto se administraba justicia, se reconocía el derecho aplicable —consuetudinario—, como se innovaba el ordenamiento escrito (*statutes*). El hecho de que con excepción del británico, los parlamentos modernos sólo desempeñen la función de creación del derecho, hace difícil para un contemporáneo entender a primera vista el razonamiento de Pocock. *(N. del T.)*

**** Conviene tener muy en cuenta que la relación entre costumbre (*custom*) y ley parlamentaria (*statute*) en el sistema de fuentes del derecho inglés, no siempre está necesariamente presidida por un principio de jerarquía. *(N. del T.)*

no es su deducibilidad o su racionalidad lo qué les confiere su carácter particular. Para comprender en qué difieren las leyes de Inglaterra de las de Roma o Francia, debemos investigar, no sobre su racionalidad —porque en ello son idénticas a las de otras naciones— sino sobre las maneras en que los principios de justicia se han adecuado en el derecho inglés al especial carácter y a las particulares circunstancias de Inglaterra. En resumen, el derecho inglés —como la de cualquier otra nación— contiene además del puramente racional, otro elemento basado en la comprensión de las circunstancias y las condiciones peculiares de Inglaterra, y en la aplicación o adaptación de los principios universales a esas condiciones locales y singulares.

Fortescue da cuenta de ese otro elemento en el decimoséptimo capítulo, que aparece inmediatamente a continuación del párrafo anteriormente citado.

> [...] y primero consideraremos las características de aquellas costumbres. [XVII]. El reino de Inglaterra fue habitado primero por britones, después, gobernado por romanos, de nuevo lo fue por britones y, después, por sajones que cambiaron su nombre por el de Inglaterra. Más tarde, por un breve período de tiempo, fue conquistado por los daneses y, de nuevo, por sajones, hasta ser conquistado finalmente por normandos cuyos sucesores han conservado el reino hasta el presente. A lo largo de este período, de estas naciones y de sus reyes, el reino ha estado continuamente gobernado por las mismas costumbres que lo gobiernan ahora, costumbres que si no hubieran sido las mejores, habrían resultado modificadas por algunos de aquellos reyes en consideración a la justicia o por impulso de su capricho, o bien hubieran sido totalmente abolidas especialmente por los romanos que impusieron a casi todo el resto del mundo sus leyes. De igual modo, entre los reyes anteriormente citados aquellos que poseyeron el reino de Inglaterra por la espada, pudieron servirse de ese mismo poder para destruir sus leyes. En efecto, ni las leyes civiles de los romanos tan profundamente enraizadas por el uso [15] de tantos años, ni las leyes de los Venecianos que alcanzaron tanto renombre entre todas por su antigüedad —aunque su isla estuviera deshabitada y Roma no hubiera sido construida en la época a que se remonta el origen de los britones—, ni las leyes de cualquier reino cristiano, están tan enraizadas en la Antigüedad. Por consiguiente no hay ninguna oposición ni cabe ninguna duda legítima, acerca de que las costumbres de los ingleses no sólo son buenas, sino las mejores.
>
> [XVIII] No queda más que examinar si los *statutes* ingleses son o no buenos [...] [16]

Y con esas palabras Fortescue da por concluido todo lo que tenía que decir a propósito de los fundamentos de legitimación de la costumbre en *De Laudibus*. En este capítulo, a la vez muy inglés y muy medieval, el derecho particular de cada nación resulta legitimado no por referencia a la razón y al conocimiento universal, sino a la antigüedad y al uso. Las leyes de Inglaterra y Venecia son las mejores porque han estado en uso durante largo tiempo, y en el caso de Inglaterra se enfatiza la prueba demostrativa a que han estado sujetas, enumerando los reyes de diversas estirpes que habrían tenido oportunidad de cambiarlas si lo hubieran deseado. Pero, por el contrario, nada se dice sobre el proceso de reflexión racional mediante el cual esos go-

[15] En latín se dice «*tantorum temporum curriculis* [...] *in quantum* [...] *inveterate sunt*» (p. 38), pero la palabra «*usus*» aparece frecuentemente en el texto de Fortescue y Chrimes la traduce por «uso», «*usuge*».

[16] *De Laudibus*, cap. XVI, pp. 38-41.

bernantes decidieron que las leyes existentes eran las mejores, y —estrictamente hablando— tampoco nosotros podríamos decir gran cosa al respecto. El proceso esencialmente deductivo que caracterizaba a la razón en la filosofía aristotélica sólo era capaz de probar una ley demostrando su conformidad a los principios de la justicia natural, y aquella prueba por valiosa y necesaria que fuera, no es la única. Al tratar de leyes particulares de naciones particulares, Fortescue se ve obligado a preguntarse también si se ajustan al peculiar carácter y circunstancias de la nación cuya vida regulan, y eso es lo que aquí se comprueba. En ese contexto, por consiguiente, las leyes de Inglaterra pueden ser «mejores» que las de Roma o Venecia, sólo si se adecuan mejor a los ingleses de lo que sus equivalentes lo hacían en relación con romanos o venecianos. ¿Y cómo podría realizarse una comparación tan elusiva? Si a la razón le conciernen tan sólo los universales, deberá existir algún otro instrumento que permita detectar el carácter y condiciones nacionales y compruebe, por tanto, la adecuación de la ley nacional a esas condiciones.

Tal instrumento existe y se denomina uso o experiencia, pero como no es racional —en el sentido plenamente reflexivo y ordenado del término— aunque se encuentre al alcance de cualquier criatura inteligente, no puede dar lugar a análisis, juicios críticos o formulaciones bien articuladas. Puede ser, y a menudo es, inconsciente. Los hombres observan o no, usos y costumbres; si lo hacen, las costumbres deben ser buenas en el sentido de que resultan apropiadas para el pueblo que las respeta; pero el pueblo no puede decir por qué las costumbres que observa son buenas y las que abandona malas, y no sólo porque el pueblo no es un filósofo, ya que un filósofo tampoco podría hacerlo. El filósofo no ve más que el aspecto universal de las cosas en tanto no cuente con un método, ni con un procedimiento intelectual, capaz de autocrítica o de autoverificación para analizar los aspectos particulares. En consecuencia se puede inferir la bondad de una buena costumbre de su conservación, pero no obtener una verdadera demostración de su pretendida bondad porque la demostración deberá consistir en deducir desde una premisa universal y no existe premisa de ese género susceptible de contener el carácter particular y las circunstancias del pueblo de cuya costumbre se trate. No es posible dar la «razón» por la que una costumbre es considerada buena o mala, cabe tan solo decir que «existe una razón para creer» que es buena (porque se ha preservado) o mala (porque ha sido abandonada). Esto es lo que Edmund Burke —un heredero directo de esta manera de pensar— vino a llamar razonamiento «prescriptivo» o «presuntivo». Cuando una costumbre o una institución particular, se presenta como «prescriptiva» —esto es, como ya establecida— existe una «presunción» a su favor: se presume que ha funcionado bien [17].

[17] Para una teoría de la tradición presuntiva véase *Politics, Language and Time*, caps. 6 y 7. [Pocock está aludiendo de manera bastante explícita al famoso discurso de Burke: «La prescripción es el más sólido de todos los títulos no sólo en defensa de la propiedad, sino en defensa de todo cuanto permite que la tal propiedad resulte segura, es decir, del poder político (*civil government*). Prescripción y poder político se armonizan la una con el otro y se ofrecen ayuda re-

Cuanto más tiempo haya perdurado —cuanto más haya pervivido su fuerza prescriptiva—, mayor será la presunción a su favor. La ingenuidad del argumento de Fortescue, según el cual el derecho inglés es el mejor porque resulta el más antiguo, comienza ahora a hacerse inteligible. Según una concepción estrictamente deductiva de ese razonamiento no existe ningún modo racional de tratar lo particular, de probar de manera racional que una nación tiene ciertas características a las que sus leyes se adecuan. Entonces, ¿cómo efectuar una evaluación comparativa de los sistemas jurídicos? Los venecianos mantienen la bondad de sus leyes debido a que han sido preservadas durante largo tiempo. Los ingleses afirman lo apropiado de sus leyes de la misma manera. No existe otro método racional —o en términos modernos, científico— de seleccionar y analizar las características particulares de los venecianos y los ingleses, ni para detectar y analizar las características peculiares de sus respectivos derechos, que evaluarlos comparando los unos con los otros. No puede decirse racionalmente que las leyes inglesas se adecuen a los ingleses mejor de lo que las leyes venecianas lo hacen a los venecianos. Solo disponemos de dos conjuntos de presunciones, ninguna de las cuales puede ser enteramente formulada o racionalmente demostrada. Podemos, sin embargo, recurrir al último refugio de los científicos sociales cuando se enfrentan a lo inconmensurable: podemos cuantificar. Si las leyes de Inglaterra son más antiguas que las de Venecia es porque han estado en uso durante más tiempo, entonces más hombres, más años y más situaciones, habrán testificado silenciosamente en su favor. Existe un mayor peso de la experiencia, un mayor peso de la presunción, que nos permite considerarlas más satisfactorias para la sociedad histórica en la que están vigentes que el que pudiera existir en relación con las leyes de Venecia. Tal es la razón fundamental del argumento de la antigüedad del que (aunque de manera indirecta) nos ocuparemos en este libro. Se trata de una consecuencia directa de las deficiencias de la filosofía deductiva.

Pero entonces se dirá que el príncipe de *De Laudibus* ha sido engañado por su canciller. Se le aseguró que con aprender los principios del derecho inglés sería suficiente para llegar a entender lo que sus jueces y otros funcionarios profesionales hacían cuando aplicaban los principios a casos concretos, y sin embargo, ahora se encuentra con que conocer los casos concretos y discernir cómo deben ser aplicados los principios es un proceso intelectual netamente diferenciado de la compresión de los principios y de la deducción de sus consecuencias lógicas. En efecto, se trata de un asunto que a duras penas merece el calificativo de proceso intelectual (deductivo): es pura y simplemente un proceso empírico de prueba ya que la piedra de toque del valor de una costumbre no estriba en la demostración de su racionalidad, sino en el mero hecho de haber permanecido en uso. En consecuencia, el saber de un

---

cíproca. La prescripción viene acompañada no obstante, de un segundo factor que goza de gran autoridad a ojos de los hombres, la presunción. Presunción que favorece cualquier forma de gobierno ordenada, bajo la cual una nación haya vivido prósperamente durante largo tiempo, al parangonarla con cualquier nuevo proyecto.» «Speech on the reform of the representation», en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, tomo VI, Londres, 1827, p. 146. *(N. del T.)*]

jurista profesional no se reduce al conocimiento de los principios y de sus consecuencias, consiste en el conocimiento de las costumbres que han sido conservadas y de las consecuencias técnicas, más que lógicas, de su conservación. El derecho consuetudinario es una estructura técnica y tradicional más que racional, y de este modo Fortescue se anticipa así al camino que abrirá la puerta a la posterior concepción —que expresará Sir Edward Coke, otro *Chief Justice*— del derecho inglés como «razón artificial» (*artificial reason*):

> Así tú, Príncipe, te extrañarías si un jurista de Inglaterra te dijera que un hermano no puede suceder en la herencia paterna a un hermano no nacido de la misma madre, sino que la herencia se transmitirá preferiblemente a una hermana de la misma sangre o como bien intestado revertirá al *Lord-in-Chief* del feudo *, porque ignoras la razón de esa ley. Pero la dificultad del caso no perturbará a quien esté instruido en la ley de Inglaterra. Es por ello por lo que [...] debes entender que si mediante la instrucción llegas a comprender las leyes que ignoras, las amarás puesto que son las mejores. Y cuanto más reflexiones sobre ellas, más fácilmente terminarás juzgándolas sensatas. Porque todo aquello que se ama contamina (*transfers*) mediante el uso al que ama de su propia naturaleza. Aristóteles dijo: *el uso es una segunda naturaleza* (*Use becomes another nature*) [18].

Más adelante sostendremos que esta última afirmación reviste gran importancia, y ello porque en los conceptos de «uso» y «segunda naturaleza» (*use*) y (*second nature*) puede intuirse el inicio del principio historicista según el cual nos convertimos en aquello que hacemos y es así como nos hacemos. Pero respecto del derecho inglés el príncipe no podía hacer otra cosa que amarlo y tratar de contaminarse de su naturaleza. Expresiones como «la razón de esta ley» («*the reason for this law*») y «puesto que son las mejores» («*since they are the best*») dan cuenta del deseo consciente de esquivar la cuestión. Tales enunciados no eran demostrables y consecuentemente se situaban por encima de toda crítica. El príncipe no estaba en posición de criticar la aplicación que sus jueces hacían de la ley, a no ser que la razón le indicara que lo que estaban haciendo era contrario a la justicia natural. Excepto en esos raros casos, la razón del derecho era prescriptiva y se basaba en la antigüedad, es decir, en la presunción. El príncipe sólo podía aceptar (y desde luego amar) las costumbres de su reino en la presunción de que siendo antiguas resultarían buenas y que siendo las más antiguas del mundo también serían las mejores. Los jueces sabían cuales eran los usos del reino, y el conocimiento que el príncipe poseía de la justicia natural y de sus consecuencias, no le deparaba los medios de conocer lo que ella le negaba; el estudio del derecho consuetudinario no consistía en un proceso escolástico de deducción racional sino —como proclamaría Coke ante Jacobo I Estuardo [19]— en el resultado de una vida dedicada al estudio de los archivos (*records*) y de la práctica ante los tribunales.

---

* Se refiere al titular originario del feudo, al señor que en su día lo enfeudó a un tercero y que en determinados supuestos conserva en el derecho feudal ciertas facultades de reversión. *(N. del T.)*

[18] *De Laudibus*, cap. V, pp. 14-17.

[19] «Entonces el Rey dijo que pensaba que la ley estaba fundada en la razón y que él y otros tenían razón en cuanto jueces. A lo que contesté que era verdad que Dios había dotado a su Majestad con excelente ciencia y grandes talentos naturales. Pero que su Majestad no estaba suficientemente todavía versado en las leyes de su reino de Inglaterra y que las causas que con-

Es muy probable que la intención primordial de Fortescue fuera argüir que el derecho inglés era razonable, en el sentido de demostrar la consonancia de toda su estructura con las deducciones producidas por los principios de la ciencia jurídica práctica (*jurisprudence*) o las máximas del *common law*. Pero en su pensamiento hay un nivel inexpugnable en el que parece propugnar la no racionalidad del derecho inglés, en el sentido de no admitir su reconstrucción mediante el recurso a ninguna de esas deducciones. Otras formas de comprensión intelectual diferentes a la filosófica que requerían más tiempo de aprendizaje por encontrarse más fundadas en la experiencia que en el estudio, habían participado en la construcción de aquel derecho, y, en consecuencia, el príncipe podía limitarse a observar a sus jueces con conocimiento de causa, pero, una vez que el derecho pasaba a adquir la condición de norma procedente de la costumbre, la observación se transformaba en deber.

La costumbre es el fruto de la experiencia operando en los niveles más bajos y menos articulados de la inteligencia, los de la prueba procesal y de la demostración. Sólo la experiencia puede establecer la costumbre. Sólo la experiencia puede demostrar que es buena. Y la experiencia del espíritu que la reconoce reposa necesariamente en la experiencia de un número incalculable de hombres pertenecientes a generaciones del pasado que encuentran su expresión en la propia costumbre. Eso es lo que hace que la costumbre se autovalide a sí misma: su propia existencia y su presunta longevidad son las principales razones para presumir que es buena y adecuada a las necesidades y naturaleza del pueblo, y requiere del espíritu escrutador que quede satisfecho con las suposiciones que sobre ella se efectúan. El príncipe no tiene medios para ser un crítico o un reformador de la costumbre por las siguientes razones: no existe otro método, fuera de la propia experiencia, por el que el intelecto pueda razonar sobre las necesidades y naturaleza de un pueblo y sobre sus costumbres, o estar en condiciones de determinar científicamente si resultan o no convenientes para ese pueblo. Y puesto que sólo existe una experiencia que debe ser acumulada antes que sistemáticamente construida, en los setenta años de vida de un hombre, el príncipe debe reconocer que su experiencia es la de un solo individuo, y que por tanto no puede parangonarse con las de mirríadas de hombres que desde la antigüedad han contribuido a forjar tal costumbre, y mucho menos todavía, con la totalidad del cuerpo de derecho consuetudinario de su reino.

Es difícil para el príncipe de Fortescue legislar, dado que no existe método científico adecuado para determinar qué leyes particulares convendrían a

---

cernían a la vida, la herencia o bienes y fortunas no debían ser decididos por la razón natural, sino por la razón artificial y por el juicio del derecho. Que el saber jurídico es un arte que requiere largo estudio y experiencia antes de que un hombre pueda alcanzar su conocimiento.» («Then the king said, that he thought the law was founded upon reason, and that he and others had reason as well as the judges: to which it was answered by me, that true it was, that God had endowed his Majesty with excellent science, and great endowments of nature; but his Majesty was not learned in the laws of his realm of England, and causes which concern the life, or inheritance, or goods, or fortunes of his subjects are not to be decided by natural reason, but by the artificial reason and judgment of law, which law is an art which requires long study and experience before that a man car attain to the knowledge of it»): Coke, *Twelfth Reports*, «Prohibitions del Roy» (12 Co. Rep. 65).

pueblos particulares o a situaciones concretas. El único método de conocimiento al alcance del espíritu escolástico era la lógica deductiva, que trataba sólo de los universales. Lo particular debe dejarse a la experiencia, que en su mayor parte se expresa en las costumbres; y en el proceso imperceptible y lento de la formación de la costumbre, el intelecto del príncipe no goza aquí de ninguna preeminencia. Es cierto que en ocasiones las normas deben ser promulgadas en un tiempo más breve del que precisan las costumbres para fraguar a partir de un comportamiento general, y es así como llegamos a la tercera categoría jurídica según Fortescue, la de *statute* (ley escrita del Parlamento). Pero en este caso también operan la dicotomía razón y experiencia y el principio de la posibilidad de cuantificar la experiencia. Inmediatamente después de haber fundamentado la costumbre en el uso y la antigüedad, Fortescue afirma:

> Queda sólo por examinar si las leyes escritas parlamentarias (*statutes*) inglesas son buenas o no. En efecto, éstas no emanan de la sola voluntad del príncipe, como es el caso de las leyes de Reinos que se encuentran únicamente gobernados por monarquías, donde a menudo las leyes sólo aseguran el beneficio de su autor, con lo cual contribuyen a la pérdida y ruina de sus súbditos [...] Pero las leyes escritas del Parlamento (*statutes*) de Inglaterra no pueden aparecer de esa forma ya que no surgen sólo de la voluntad del príncipe sino también del consentimiento de todo el Reino, de forma que no pueden resultar injuriosos para el pueblo ni dejar de garantizar su ventaja. Además, debe suponerse que se encuentran necesariamente impregnados de prudencia y sabiduría, porque no surgen de la prudencia de un solo consejero o de cien, sino de más de trescientos hombres escogidos —un número similar al que una vez gobernó el Senado romano— de la manera que quienes conocen la forma de convocatoria, el orden y los procedimiento del Parlamento pueden narrar más claramente. Y si sucede que las leyes escritas del Parlamento (*statutes*) establecidos con tal solemnidad y cuidado no producen el efecto completo que estaba en la intención de sus autores, cabe revisarlas con celeridad siguiendo el procedimiento con que se originaron, pero no sin el asentimiento de comunes y nobles del Reino. De esta forma, Príncipe y por todos los tipos de leyes de Inglaterra os han sido explicitadas. Ahora estáis en condiciones de estimar sus méritos mediante vuestra propia prudencia y por comparación con otras leyes, y cuando no encontréis en el mundo nada tan excelente, os veréis obligado a reconocer que no sólo son buenas, sino tan buenas como habrías podido desear [20].

Los dados están claramente trucados en contra de la capacidad del príncipe en tanto que estudiante de derecho comparado, para llegar a otra conclusión, y preparados contra la posibilidad de que como legislador o como crítico de la legislación, actúe sobre las leyes escritas del Parlamento (*statutes*) o sobre la costumbre (*custom*). Las leyes particulares —y ésta es la clave del problema— no pueden ser elaboradas más que por la experiencia, el uso reiterado en el tiempo y la prudencia en el corto plazo. La experiencia del príncipe es la de un solo hombre contra la de sus trescientos consejeros, la del conjunto de sus súbditos vivos, o la de la innombrable democracia de los muertos (la prueba de la cuantificación confiere a la costumbre una fuerza presuntiva superior a la de la ley escrita del Parlamento). Y la razón del

[20] *De Laudibus*, cap. XVIII, pp. 40-41.

príncipe que es la única que puede decir si la costumbre (*custom*) y la ley escrita del Parlamento (*statute*) son conformes con los principios de justicia natural, no puede, después de todo, reconocer algo diferente de lo que diga la razón de otro *animal rationale*. Por consiguiente, el príncipe cuya autoridad es superior a la de cualquier otro hombre, no puede legislar sin reforzar su razón y su experiencia con la razón y la experiencia de tantos otros hombres como sea posible, y eso nunca puede hacerlo mejor que cuando acuerda con la democracia de los muertos el respeto a los usos del pasado. Hemos llegado a uno de los pilares sobre los que Fortescue apoya su preferencia por el príncipe que gobierna con la ley y el consentimiento frente al príncipe que gobierna confiando solamente en su propia razón y experiencia. Este último es posible que no sea un tirano, sino simplemente un hombre honesto que intenta lo imposible y descuida la ayuda que otros puedan prestarle. La cuestión, sin embargo, merece ser revisada en un contexto teórico más amplio.

C. H. McIlwain en su libro *Constitutionalism Ancient and Modern* [21], remonta la distinción filosófica de Fortescue entre *regnum regale* y *regnum politicum et regale* a las diferencias entre el Platón que escribió *La República* y el Platón de los últimos años que tendría continuidad en Aristóteles. En la *República* Platón se había planteado el tema de si la ciudad debería ser gobernada por la ley o por la sabiduría sin control de su gobernante-filósofo ideal, pronunciándose por la autoridad ilimitada del gobernante-filósofo. Su planteamiento consistía en que mientras la ley, es decir, el sistema jurídico, era solo una generalización que precisaba ser modificada para adecuarse al caso particular o que obligaba a forzar el caso particular para procurar que se adapte a ella, el filósofo poseía un conocimiento intuitivo de los universales que le deparaba de manera inmediata una comprensión intuitiva de la esencia de cada caso particular. Si el derecho era una especie de barra rígida que requería su adaptación a cada caso si se quería evitar su ruptura, la prudencia del filósofo era fluida; fluía ajustándose a cada caso y abrazando todos sus detalles. Pero para que ello fuera cierto, las relaciones entre lo universal y lo particular deberían operar en términos muy diferentes a lo que afirmaba el aristotelismo medieval de Fortescue. La doctrina de la *República* implica la existencia de Ideas o Formas de la filosofía platónica, entidades intelectuales perfectas que constituyen el único mundo real, y a cada una de las cuales corresponde en el mundo fenomenológico de nuestros sentidos objetos que son sus copias derivadas e imperfectas. El conocimiento de las Formas no es un conocimiento sensorial, ni un conocimiento obtenido por abstracción o generalización del conocimiento sensorial, se alcanza cuando el intelecto resulta directamente iluminado por la Forma misma o por el mundo de las Formas, como sucede con el prisionero del «Mito de la Caverna» cuando escapa de un lugar donde sólo puede ver la sombra de las cosas que proyecta la luz del fuego para emerger de nuevo bajo los rayos del sol donde puede ver las cosas como son. Una vez que nuestras inteligencias han sido iluminadas por las Formas, adquirimos un conocimiento completo de todas las cosas fenome-

[21] Cornell University Press, Great Seal Books, Ithaca, 1958, caps. II y IV.

nológicas que se derivan de ellas, porque la realidad derivada está iluminada por la realidad de la que deriva. De esta manera —pero sólo de esta manera— cabe decir que el filósofo-gobernante conoce las situaciones y los casos particulares mejor que los pueden «conocer» las normas generales del derecho.

Pero en la *Política* y en las *Leyes*, insiste McIlwain, el segundo Platón se muestra dispuesto a considerar la posibilidad de un gobernante-filósofo cuyo conocimiento no derivara del conocimiento de las Formas sino que consistiera en una serie de generalizaciones extraídas de la experiencia. Un gobernante así, debería someter sus decisiones a la disciplina de las leyes para que de este modo sus generalizaciones pudieran estar construidas sobre una base más amplia que la que le proporcionaría su solo intelecto. Un gobierno de este tipo resultaría, sin embargo, necesariamente imperfecto, porque su conocimiento se compondría de generalizaciones abstractas de la experiencia que precisarían ser laboriosamente reconvertidas en términos concretos para poder adecuarse a cada caso individual, el cual, a su vez, debiera contener elementos no permitidos en la generalización original. En cualquier sistema de conocimiento que no se corresponda con la filosofía del autor de *La República* debe mediar una discontinuidad entre lo abstracto y concreto, entre la generalización universal y el caso particular. Y se puede argüir que la especie menor de los intelectuales-gobernantes debiera estar doblemente disciplinada por la ley: primero en razón a la necesidad de someter sus decisiones individuales a las normas generales del derecho, y segundo por la exigencia de aceptar alguna forma de dirección cuando se trate de convertirlas en decisiones particulares —en efecto, si su conocimiento está construido sólo sobre generalizaciones imperfectas, su comprensión de los casos particulares debería ser también imperfecta—.

Aristóteles en su *Política* desarrolla esta argumentación, y debatiendo la cuestión de si debe ser la prudencia o la ley quien gobierne, concluye que sólo un filósofo cuya inteligencia fuera tan superior a la de los hombres como lo es la de éstos respecto de la de las bestias, podría gobernar sin la disciplina de la ley. Le resultaría imposible a un gobernante dotado de una inteligencia similar a la de sus súbditos, incluso elevada al más alto nivel que pudiera llegar a alcanzar, ser tan prudente como las leyes[22]. Ello implica que Aristóteles había dejado de creer que las Formas eran reales o, al menos, cognoscibles por el hombre. Como nuestros cuerpos nos sitúan y nos limitan en el espacio y en el tiempo, sólo podemos conocer lo que nuestros sentidos y nuestra memoria nos dicen, y lo que nuestra inteligencia hace a continuación con la información así recibida. De este modo las Ideas se «obtenían por inducción, por intermediación de los sentidos y de la memoria», según los términos de Fortescue que resumían lo dicho por Aristóteles; se trataba de abstracciones extraídas a partir de los datos. Pero las abstracciones así obtenidas formaban proposiciones, y algunas de estas proposiciones eran principios evidentes en sí mismos, es decir, principios cuya verdad resultaba ins-

[22] Aristóteles, *La Política*, ed. y trad. por Ernest Barker: The Clarendon Press, Oxford, 1946, pp. 134-135 (1284a), 126-127 (1282a-b). Todas las citas de la obra original inglesa en adelante pertenecerán a esta edición.

tantánea e intuitivamente percibida por el intelecto. En este momento la historia de la metafísica aristotélica muestra que era posible considerar esas proposiciones intelectuales absolutas como entidades reales e, incluso, como la única realidad fundamental creada por Dios. El mundo de los fenómenos aparecía como la ejemplificación, la aplicación, la modificación o incluso la degeneración de sus principios, que de este modo llegaban finalmente a asemejarse aún más a las Formas platónicas. Pero aun cuando la realidad última fuera intelectual, sólo podría llegar a ser conocida por los hombres —animales racionales pero después de todo animales — en forma de conceptos abstraídos a partir de datos sensoriales y de comunicaciones sociales. El cristianismo, con su énfasis en la diferencia entre la vida del cuerpo y del espíritu, fomentó la idea de que «ahora veo oscuro, como si lo hiciera a través de un espejo, pero más tarde lo haré cara a cara» (*«now I see through a glass darkly, but then face to face»*). Y en el aristotelismo cristiano la percepción directa de la realidad intelectual estuvo reservada únicamente a los ángeles, inteligencias creadas que aspiran al conocimiento de la obra del Creador, pero que en cuanto espíritus sin cuerpo, sin partes, ni emociones, no se encontraban limitadas por el espacio o el tiempo y no tenían necesidad de los sentidos, de la memoria o de la generalización inductiva, ya que adquirían conocimiento de la realidad de manera inmediata e intuitiva. Como su conocimiento no había sido filtrado por el tamiz de la particularidad, de los ángeles se decía que eran especies y no individuos, universales y no seres particulares. El tiempo era, por entonces, condición ineludible de la existencia particular.

De este modo el filósofo-rey de la *República* se transformaba en un ángel expulsado desde este mundo a otro. Por supuesto en el pensamiento cristiano los dos mundos se interpenetraban. Pero mientras la Iglesia tenía encomendada la tarea de mantener algunas de las verdades de la eternidad en la tierra, no se esperaba que los ángeles llegaran a asumir el fardo de gobernar las sociedades terrenales. Que un gobernante terrenal pudiera llegar a poseer un conocimiento intuitivo de la realidad que le permitiera prescindir de las leyes, era una idea lejana, por no decir de todo punto imposible. En realidad, el pensamiento aristotélico nos sitúa, incluso en un contexto ateniense y precristiano, en una filosofía de gobierno no demasiado alejada de la de Fortescue. El conocimiento se construye por generalización y abstracción a partir de datos sensibles, y algunas de esas generalizaciones se perciben como proposiciones universales cuya verdad resulta evidente en sí misma independientemente del proceso inductivo. De tales principios resultan los fundamentos de los que la razón puede derivar otros postulados cuya verdad se demuestra probando que son las consecuencias lógicas necesarias de la verdad de los primeros. Pero de universales abstractos sólo se deducen universales abstractos, y si se identifica la razón con la lógica deductiva, el proceso inductivo no puede ser invertido. Antes o después, se debe acometer el problema planteado por Platón: como adaptar lo general a lo particular sin la ayuda de un filósofo platónico que posea un conocimiento intuitivo y perfecto de lo particular y de sus características. ¿Qué tipo de conocimiento de lo particular es posible? ¿A través de qué instrumento intelectual puede llevarse a cabo la adaptación de lo universal a lo particular?

En lo que respecta al gobierno humano la respuesta de Aristóteles es simple: la experiencia común. Ése es el sentido de su famosa máxima *«el juez de una cena no es el cocinero, sino la persona que deberá consumirla»* [23]. Al más bajo nivel de la inteligencia humana —el propio de la inteligencia irreflexiva— no le es necesario el arte de un zapatero, ni la ciencia de un quiropodista, para saber si su calzado le lastima; cuando el zapatero y el quiropodista hayan hecho su trabajo, se podrá enjuiciar el resultado y, si como sucede habitualmente en los asuntos del gobierno, no existe un zapatero o quiropodista al que acudir, es teóricamente posible —aunque extremadamente costoso— tratar de repararlos uno mismo hasta que el ensayo y el error (que es posible que hayan contribuido tan poco al incremento del conocimiento que el éxito resulte cuestión de suerte) permitan dar con un par de botas que no hagan daño. Una vez que los gobernantes han adquirido un conocimiento general de las necesidades de su pueblo y de las circunstancias de su vida y han elaborado leyes basadas en esos conocimientos, es preciso dejar que el pueblo decida si las leyes convienen realmente a sus necesidades y circunstancias, porque sólo así puede colmarse el vacío entre idea y realidad. Al efecto puede convocarse una asamblea y preguntarle al pueblo si cree que la ley le convendrá. Es posible que ningún individuo llegue a ser capaz de repetir el proceso de generalización efectuado por el gobernante, pero la suma de sus predicciones probablemente proporcione al gobernante una excelente previsión sobre las posibilidades de éxito de su ley. Éste es el caso del gobierno por el consentimiento. No obstante cabe llegar al mismo resultado por el uso, dejando al pueblo que decida por sí mismo cumplir la ley o ignorarla. La consecuencia de su decisión no será una predicción —«creemos que esta ley nos convendrá o no nos convendrá»— como lo sería en el supuesto de la consulta a una asamblea, sino más bien una verificación: «el pueblo ha conservado el uso, así que le conviene; lo ha abandonado, luego no le conviene». Por tanto, el pueblo es capaz de elaborar sus propias costumbres sin necesidad de intervención de sus gobernantes, basta con abandonarse espontáneamente a aquellas pautas de comportamiento que constituyen la costumbre (*usages*). Es el caso del gobierno mediante la costumbre.

La única objeción que es posible oponer al hecho de legislar ateniéndose a los usos consuetudinarios es el tiempo que la costumbre precisa para formarse (aunque, como hemos visto, ello tiene ventajas que compensan: cuanto más antigua sea una costumbre, más razones hay para pensar que conviene a un pueblo y menos para temer que lleguen a surgir circunstancias en que no convenga). Y lleva mucho tiempo, porque se requiere que la experiencia que un hombre posee en relación con las cosas particulares se sume a la de otros hombres hasta alcanzar un consenso, y que este proceso se repita en una dimensión temporal hasta que la costumbre resultante pueda reclamar la autoridad del uso repetido por los años. Pero además, este fenómeno —el proceso de lenta creación de la costumbre— es únicamente el ejemplo más cuidadosamente desarrollado de lo que deberán ser todos los actos de legislación particular, todos los actos particulares de gobierno y todas las decisiones

[23] *Ibid.*, p. 126 (1282a).

particulares. Si la razón sólo conoce la deducción y lo universal, no existe ciencia o método capaz de tratar lo particular *per se*. Todo hombre debe servirse de su propio juicio sobre las cosas particulares que conoce, y el único camino de ampliar su esfera cognoscitiva más allá de su experiencia individual, es combinar sus conocimientos particulares con los conocimientos de otros hombres. Como no existe una crítica organizada sobre un juicio particular —ya que (sin ser idéntico) se asemeja más a un arte que a una ciencia— el número de hombres cuya experiencia ha contribuido a su formación es uno de los pocos criterios por el cual un juicio puede pretender *a priori* su superioridad sobre otro. En este orden de consideraciones, el juicio de trescientos hombres resulta mejor que el de uno solo, el juicio de las generaciones del pasado superior al de los vivos, la costumbre antigua preferible a la más reciente. «El individuo puede ser estúpido —diría Burke—, la multitud puede también resultar momentáneamente estúpida, pero la especie es sabia y en tanto que especie obra siempre correctamente en el tiempo» (*«The individual is foolish, the multitude, for the moment, is foolish; but the species is wise and, given time, as species it always acts right»*)[24]. Incidentalmente habría que añadir que se refería a la especie biológica y no a la escolástica.

Todos estas aseveraciones son afirmaciones que implican probabilidad, puesto que el hecho de que una decisión sea o no justa, sólo es demostrable en la medida en que resulte acorde con los principios y no con lo particular —excepto, en efecto, en lo que respecta a la afirmación sobre la «segunda naturaleza»: mis costumbres se han convertido en ese punto en una parte de mi ser y deben ser justas para mí—. Cuestión diferente es preguntarse si son apropiados para mis circunstancias externas por oposición a mi personalidad. Pero una costumbre es un juicio particular, atestiguado por la experiencia de tantos hombres, que ha alcanzado ese grado de consistencia por las repetidas pruebas a que ha sido sometido en el tiempo, lo que determina que la probabilidad de su continuidad para proporcionar satisfacción (dada la estabilidad de las condiciones que presupone y que ayuda a mantener) sea por supuesto muy alta. Sin embargo, una costumbre es un juicio que se forma en el largo plazo para el que es preciso reunir un buen número de juicios con el concurso de la experiencia de pocos hombres. El «individuo» y la «multitud del momento» de los que hablaba Burke deben tomar decisiones, aunque resulten relativamente «estúpidas», en el sentido de que la cantidad de experiencia y de conocimiento de lo particular que se acumula en ellas resulte numéricamente inferior a lo que «el tiempo puede enseñar a la especie». Las decisiones de la «multitud en el momento» son las leyes escritas del Parlamento (*statutes*) de Fortescue, y la virtud utilizada en su diseño es lo que ese autor denominaba «prudencia». La «prueba» de una costumbre —no desde luego su demostración— estriba en su antigüedad y se puede definir «la prudencia»

[24] Edmund Burke, *Works*, George Bell and Sons, Bohn's Libraries edition, Londres, 1877, VI, p. 147; notas para un discurso *On a Motion Made in the House of Commons, May 1782, for a Committee to Enquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament*. Cf., *Politics, Language and Time*, pp. 226-227.

como la capacidad para formular leyes escritas del Parlamento (*statutes*) que resistirán la prueba del tiempo y que adquirirán la autoridad y antigüedad de que disfrutan las costumbres (*customs*). Pero «la prudencia» es también la virtud que utiliza el individuo en el momento de tomar sus decisiones, puesto que en un último análisis, es nada menos que la capacidad de hacer un uso de la propia experiencia y de la de otros, de la que cabe esperar que continúen los buenos resultados.

Tomás de Aquino define el arte como «la recta razón sobre cosas a crear (*factibilium*)», la prudencia como «la recta razón sobre cosas a hacer (*agibilium*)», y algunos traductores modernos interpretan *recta ratio* como «juicio» a fin de minimizar la dificultad de discernir entre la *ratio* especulativa que procede de principios y la *ratio* práctica que procede actuando hacia fines [25]. Y continúa, asimismo, citando a Cicerón al mencionar «otras tres partes de la prudencia, la memoria del pasado, la comprensión del presente y la previsión del futuro» y concluye que «no son virtudes diferentes de la prudencia», sino «partes integrales o componentes» [26]. Resultaba evidente que mientras la prudencia era el tiempo presente y futuro de la experiencia, la costumbre era el tiempo pasado. En la costumbre la experiencia juzgaba lo que se había probado como bueno y satisfactorio; juzgaba también lo que se había probado como adecuado a la naturaleza particular, o al *genius* del pueblo, y es posible que ese juicio fuera una autorrealización al que el uso y la costumbre terminaban por otorgar «una segunda naturaleza» así como un evaluación —el pasado era efectivamente perfecto—. En las leyes escritas del Parlamento (*statutes*) la experiencia adquirida juzgaba lo que la experiencia por venir iría probablemente a confirmar, pero en teoría eso sólo podría hacerlo allí donde fuera posible demostrar que la costumbre (*custom*) no había hecho ya su trabajo. Una vez que en el curso de los acontecimientos humanos —por naturaleza inestables y fluctuantes en el tiempo— surgiera una contingencia no integrada todavía en los usos habituales, era preciso iniciar el proceso encaminado a integrarla en la estructura existente. La ley escrita del Parlamento (*statute*) se basaría en la experiencia y se esperaba que fuera confirmada por la experiencia posterior; se trataba, por consiguiente, de un paso dado en un momento en que un nuevo supuesto habría surgido cierto número de veces y cuando se había llegado a acumular la suficiente experiencia como para iniciar el proceso que conduciría a su generalización en costumbre (*custom*). La experiencia, en forma de prudencia, al cumplir dicha generalización, actuaba como una suerte de Jano de dos caras: colmaba el vacío existente entre innovación y memoria, entre ley escrita del Parlamento (*statute*) y costumbre (*custom*), entre presente, futuro y pasado.

Pero ¿qué resulta de la primera respuesta a una contingencia, de una acción que se efectúa por primera vez? Justamente por esta razón, McIlwain pudo llegar a establecer su famosa, aunque controvertida, distinción entre *jurisdictio* (declarar el derecho) y *gubernaculum* (el gobierno/manejo del ti-

[25] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Blackfriars: Nueva York y Londres, vol. 23, 1969, Ia-2ae, quaestio 57, 4 (p. 51).

[26] *Ibid.*, 57, 6 (pp. 57, 61).

món/poder, «*the holding of the tiller*»)[27]. McIlwain comprendió perfectamente que la primera respuesta a la contingencia formaba parte de la teoría de la prudencia, pero que sólo podía fundarse indirectamente en la experiencia, suponiendo que ello fuera posible. Siendo algo que sucede por primera vez, o bien no tiene parecido alguno con cualquier suceso anterior, en cuyo caso no tenemos ni lenguaje, ni manera de tratarla, o bien se asemeja lo suficiente a hechos anteriores como para formar parte de ellos aunque presenta suficientes características (o combinaciones de características) propias para aparecer como lo que con embarazo será calificado de *sui generis*, o único en su género. Si esta última clase de características prevalecieran, sería inapropiado reunir un consejo de ancianos para que pongan en común su experiencias. El asunto debe ser tratado teniendo en cuenta su novedad, que con seguridad aparece relacionada con la rapidez con la que surge y con la que exige una respuesta. Si el tiempo es la dimensión del cambio, la rapidez es directamente proporcional a lo novedoso de la proposición.

El acontecimiento nuevo y sin precedente debe ser afrontado por un hombre que no cuenta con tiempo para reunir su consejo. Y como no puede resolverlo acudiendo a la experiencia, cualquiera que sea la manera en que lo enfrente, resulta improbable que se traduzca en leyes escritas del Parlamento (*statutes*), es decir, en declaraciones generales dictadas por la prudencia desde las cuales deberán ser tratados después otros eventos de similar especie. Para que ello suceda habrá que esperar a que la urgencia se haya repetido un cierto número de ocasiones y no carezca completamente de precedentes. Por la fluctuación de los asuntos humanos hay veces en las que el juicio normativo y la ley escrita del Parlamento (*statute*) no resulta apropiada; el problema es demasiado nuevo, demasiado extraño, no media el tiempo suficiente. No obstante, y habida cuenta de los supuestos que subyacen en el concepto de «experiencia», el momento en que la ley escrita del Parlamento (*statute*) llegue a ser una respuesta apropiada vendrá con certeza. Es por lo que a McIlwain le parece posible resumir los poderes de gobierno de un rey medieval en un espectro que va de la *jurisdictio* al *gubernaculum*. En el primer caso —*jurisdictio*—, las decisiones fundadas en la experiencia habrían sido ya tomadas y el monarca sólo tendría que pronunciarlas, es decir únicamente debería recurrir a su memoria sin hacer uso de otros aspectos de la prudencia; de hecho, en esta ocasión, su experiencia no contribuye a la formación de la costumbre y él no toma ninguna iniciativa en nombre propio. En los diversos estadios intermedios entre *jurisdictio* y *gubernaculum* como la novedad de los supuestos aumenta la exigencia de rapidez en la respuesta, se requerirá máyor prudencia en el proceso de formación de la costumbre; el rey se asesorará de un reducido número de consejeros, confiará más en su propia prudencia y tomará decisiones cuya generalidad, permanencia y fuerza vinculante en tanto que leyes, disminuirá. Finalmente, se llegará a un punto —*gubernaculum*— en el que como la novedad de los asuntos resultará completa, la respuesta deberá ser instantánea y sólo podrá existir una persona que tome la decisión. El monarca será un monarca absoluto, en el sentido de que sus decisiones no se encuen-

[27] McIlwain, *op. cit.* (véase más arriba, n. 21), pp. 77 ss.

tran vinculadas ni por la costumbre, ni por el consejo, pero esas decisiones no se convertirán —porque no pueden hacerlo— inmediatamente en normas generales de conducta. Eso sólo puede hacerlo la repetición y la ulterior experiencia.

Es así como se puede resumir la secuencia *jurisdictio-gubernaculum* de una forma tan sintética e idealizada que hubiera sorprendido a su propio autor. Los críticos de McIlwain se han preguntado a menudo si su tesis no simplifica en exceso la realidad del gobierno medieval. Utilizada sin precaución tiende a reproducir una teoría no muy diferente a aquella que se consideró tan insatisfactoria en relación con la Inglaterra de los primeros Estuardo: que existía un poder real limitado por la ley y otro poder no limitado por la ley, que convivían sin que resultaran necesariamente contradictorios. Siguiendo al Harrington del siglo XVII[28] y al Hume del XVIII[29], algunos tratadistas contemporáneos han sostenido que el gobierno medieval era menos coherente y, a la vez, en la etapa anterior al reinado de los Tudor, más flexible de lo que McIlwain sugiere[30]. Pero una cosa es discutir el hecho de que las distintas formas de *jurisdictio* y *gubernaculum* no estaban suficientemente institucionalizadas como para poder apreciar claras diferencias entre ellas, y otra sostener que la forma de pensamiento que transmiten estas palabras no era el principal o único soporte conceptual a disposición de los hombres que en el medievo reflexionaban sobre la forma política del poder. Ahora que hemos establecido que el pensamiento medieval entendía el poder político como una serie de mecanismos destinados a tratar la contingencia del tiempo, podemos comprobar que las estructuras que articulaban el soporte teórico eran abiertas y que resulta tan imposible distinguir unas de otras como distinguir los momentos del pasado, presente y futuro que nos sirven para organizar el tiempo. De este modo parece menos sorprendente que los pensadores medievales pudieran referirse a la costumbre como establecida por acción real o ministerial a la vez que como existente desde un tiempo inmemorial y no creada por nadie; e igualmente, resulta menos sorprendente que la distinción entre actos del Parlamento (*statutes*) que crean

[28] *Oceana* (1656): «[...] esa forma de gobierno no es otra que un combate en el que el rey, si fuera la parte más fuerte, derrotaría a la nobleza, o bien la nobleza, si resultara ser la más fuerte, derrotaría al rey [...] donde las leyes eran tan ambiguas que podían resultar eternamente contestadas y nunca aceptadas [...]» («[...] no oter than a wrestling match, wherein the king, as he has been stronger, has thrown the nobility, or the nobility, as they have been stronger, have thrown the king [...] where the laws were so ambiguous that they might be eternally disputed and never reconciled [...]») John Toland (ed.), *The Oceana and Other Works of James Harrington* (Londres, 1771), pp. 63, 69.

[29] *History of England* (ed. 1762), vol. V, cap. I, p. 14: «[...] las diferentes partes constitutivas de los gobiernos góticos, que parecían haber estado dormidos durante tantos años, comenzaron por doquier a actuar y a invadir los derechos de los otros» («[...] the several constituent parts of the gothic governnments, which seen to have lain asleep for so many ages, began, every where, to operate and encroach on each other»).

[30] Donald W. Hanson, *From Kingdom to Commonwealth: the development of civic consciousness in English political thought,* Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1970. Ver especialmente caps. 4-7, en los que se efectúa una crítica de la forma en que *McIlwain* entiende la tradición.

un nuevo derecho y actos del Parlamento que se limitan a declarar el ya existente (reconocimiento de una costumbre por la *High Court* del Parlamento), haya sido también habitualmente pasada por alto; y resulta asimismo menos sorprendente que la distinción entre el *gubernaculum* creador de una decisión *ad hoc,* limitada a una singular eventualidad, y el *gubernaculum* que establecía una norma poseedora de cierto grado de generalidad y dotada de fuerza vinculante ante contingencias futuras (es decir, la «ley»), no pudiera mantenerse en la práctica. Por ello la experiencia, el presente en tanto que momento del tiempo organizado únicamente por medio de la memoria secuencial, recuerda a Jano, porque, en principio, puede dar cuenta de todas esas cosas.

Lo que aquí importa no es tanto lo que pudiera suceder en el gobierno como lo que se refiere a las deficiencias del sistema conceptual al que el gobernante debería recurrir. El *Chief Justice* Hengham en el ejercicio de sus cometidos era competente para producir un nueva norma de derecho de origen parlamentario (*statute law*) mediante una interpretación de otra antigua [31], pero en cambio, el *Chief Justice* Fortescue no estaba en condiciones de ofrecer en su estudio una explicación teórica de la forma de cómo se operaba este proceso que no fuera la de resituar a Hengham y a su prudencia innovadora en el mundo de la experiencia, la costumbre y la retrospección. Y en uno de los extremos de su construcción, allí donde no cabía hacer valer la experiencia y donde se admitía que la eventualidad contingente y sus respuestas eran algo único, no había espacio más que para el misterio. Con la decisión política entramos en la esfera del *gubernaculum* puro, en el principio opuesto a la jurisdicción consuetudinaria. En esa esfera todos los gobernantes eran reconocidos como titulares de una potestad absoluta y al mismo tiempo, se situaban en una posición de enorme inseguridad. En asuntos de política, el rey y sus consejeros debían proceder únicamente contando como guía con su propia prudencia y experiencia. En ello consistía la cualidad específica de su profesión. Sus vidas eran una larga preparación para eso; Dios que les había encomendado semejante tarea, podía asistirles a través de su gracia para que pudieran llevarla a su fin, y cabía la posibilidad de que adquirieran una habilidad maravillosa en el ejercicio de lo que esencialmente era un «misterio» o un arte profesional. Fue en su pericia en el arte de gobernar, en el conocimiento de los *arcana imperii*, de los secretos del poder, en su capacidad para juzgar las fluctuaciones de los tiempos y estaciones, acontecimientos, circunstancias y deseos humanos, en lo que gobernantes de éxito excepcional como Felipe II de España —*El Prudente*— o Isabel I de Inglaterra, fundamentaron su pretensión en una misteriosa y cuasi divina au-

[31] Ver las palabras de Hengham a un abogado defensor (*pleader*) (Hanson, p. 207): «No gloses una ley del Parlamento (*statute*), lo conocemos mejor que tú, porque lo hemos hecho y a menudo vemos como un estatuto modifica otro» («Do not gloss the statute; we know it better than you, for we made it, and one often sees one statute undo another»). Cf. T. F. T. Plucknett, *The Legislation of Edward I* (The Clarendon Press, Oxford, 1949, pp. 72-74). Hanson más adelante (pp. 220-222) busca mostrar que Fortescue no entendió la ley del Parlamento inferior a la costumbre en el sentido de encontrarse limitada por él. Pero Hanson no distingue entre la autoridad de la ley parlamentaria y la «prudencia» de su contenido.

toridad. La esfera en la que operaron era la de la inescrutable providencia de Dios, y su éxito en este campo parecía providencial; incluso argumentaron el origen divino del mandato que les había llevado al ejercicio del poder. Pero el puro arte de gobernar, la política, fue separado tanto de la jurisdicción como de la legislación porque no tenía nada que ver con el establecimiento y perpetuación de las reglas de derecho. Era un saber misterioso, en cierto sentido irracional, que permitía hacer frente a lo único, a lo contingente y a lo impredecible, en el punto en que debía de ser abandonada toda esperanza de tener los acontecimientos sometidos al imperio del derecho. Pero allí donde era posible recurrir a la experiencia bajo la forma de costumbre o de consentimiento, y donde era posible establecer e interpretar las normas generales, el gobierno no era un arte arcano y misterioso —sujeto siempre a la precisa distinción entre razón y experiencia— sino ante todo un método racional o una ciencia. Según las hipótesis manejadas por hombres como Fortescue, el arte de gobernar del rey no le convertía ni en un juez, ni en un legislador; las exigencias del gobierno no eran las mismas. El monarca podía poseer la prudencia requerida para el quehacer político allí donde la prudencia era exigida y la experiencia despreciada; cuantitativamente, sin embargo, carecía de la necesaria acumulación de experiencia para ser juez o legislador, tal y como sucedía con cualquier hombre que no se apoyara en la experiencia y la prudencia de otros.

El puro *gubernaculum* era un puro arcano, y mientras la experiencia continuaba siendo el único procedimiento apto para generalizar sobre casos particulares y poner a prueba la aplicación a esos casos de los principios universales, la *jurisdictio* y la legislación mediante el consentimiento permanecían como únicos métodos aptos para elaborar y aplicar leyes que se resisten al escrutinio intelectual. De hecho, esta filosofía no podía abarcar satisfactoriamente aquellas situaciones donde el *gubernaculum* se encontraba implicado en la *jurisdictio*, donde al rey le concernía personalmente la justicia y la legislación, y debido a su cargo asumía una responsabilidad directa en su aplicación diferente a la que pudiera corresponder a cualquier otro hombre. Argumentaciones como las de Fortescue tendían a despojarle de la capacidad intelectual que podía corresponder a su función, y lo dejaban reducido —como el canciller del *De Laudibus* hiciera con su príncipe— a la condición de simple espectador respetuoso de lo que estaban haciendo sus jueces, no más prudente que cualquier lego inteligente. Pero ninguna teoría del *gubernaculum* parecía en condiciones de proporcionar al rey un papel estable y único en la justicia y la legislación, ya que es inherente a toda la filosofía examinada que el *gubernaculum* era, en ultima instancia, más un arte que una ciencia, y, como tal, tenía por objeto lo singular antes que lo recurrente, la gestión de la política antes que el establecimiento de la ley. Porque el rey tenía atribuida esa difícil tarea, disfrutaba de una autoridad bien análoga a la de Dios o bien fundada en su providencia; porque existían también, puntos de contacto entre ella y lo que se hacía en las cortes y tribunales de justicia, existían momentos en que el rey cara a cara con sus consejeros o jueces, podía hablar «con el rugido del león» («*as the roaring of a lion*»), provisto de la autoridad terrible y cuasi divina del *gubernaculum*. Entonces

era imposible contradecirle, ninguna resistencia resultaba legítima, e incluso podía excepcionar la ley por un breve período basándose únicamente en su autoridad. Pero cuando se trataba de dictar una sentencia, de promulgar leyes del Parlamento (*statutes*) o en particular, de interferir en las sutilezas técnicas de la ciencia jurídica práctica (*jurisprudence*) consuetudinaria, la voz del león se calmaba y reaparecía el hecho enojoso de que las normas eran producto de una razón y una experiencia de las que el rey no estaba mejor provisto que cualquier otro hombre. Jacobo I y Coke se encontraban de nuevo cara a cara.

Lo que el rey poseía en mayor medida que otros hombres era autoridad, pero, en este punto, la autoridad había dejado de estar fundada en una teoría del conocimiento humano. Es conveniente recurrir aquí a la tesis de Walter Ullmann sobre el poder *descendente* en oposición al poder *ascendente*[32]. La autoridad del gobernante podía provenir de su habilidad en el arte del gobierno (la *politice* de Fortescue) o de lo alto (*regaliter*), del mismo Dios concebido como *rex* más que como *lex,* como voluntad más que como razón. Pero incluso aquí, Fortescue estaba dispuesto a minimizar esa autoridad situándola en el mismo plano que el ejercicio de la *lex naturae*, la ley de los universales perceptible por la razón común del hombre. Pero en el ámbito de lo particular la autoridad divina del monarca permanecía como algo específicamente suyo al mantenenerse envuelto en el misterio el procedimiento a través del cual el rey la había recibido, por la precisa razón de que era providencial. Sólo Dios, desde su *nunc-stans*, percibía el significado completo de la secuencia de acontecimientos particulares y es fácil entender que esa secuencia fuera considerada fruto de la voluntad divina. La Providencia era la manifestación de la voluntad divina que dirigía esa secuencia, al menos, tal y como la concebían los hombres que vivían en el interior del tiempo y para los que por carecer del *nunc-stans*, resultaba inescrutable y misteriosa. Como el rugido de un león, el rey hablaba con una autoridad que provenía de Dios; en consecuencia, su autoridad era inescrutable, misteriosa e imposible de resistir. Pero el don de la autoridad no añadía nada a las facultades de su inteligencia circunscrita en el tiempo. Era un fenómeno hierocrático más que profano. Es por esto por lo que Jean Bodin, como muchos otros teóricos de la «monarquía absoluta», sostenía que el rey ejerciendo su autoridad podía apartarse del derecho consuetudinario cuando así lo deseara y que de su prudencia e incluso de su sabiduría, dependía que actuara de esta manera tan sólo en raras ocasiones[33]. Pero incluso el rey no era suficiente para colmar completamente el vacío entre Dios y el hombre, y de ello parecía deducirse que la autoridad dejaba atrás la prudencia cuando, y sólo cuando, abandonaba el dominio del tiempo contingente, tal y como era percibido por la memoria humana, para entrar en el del tiempo percibido por la voluntad y providencia de Dios. Pero cuando la providencia decretaba le-

---

[32] Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1961.

[33] M. J. Tooley (compendio y traduc.), *Six Books of the Commonwealth by Jean Bodin*, abreviada y traducida, Basil Blackwell, s.d, Oxford, pp. 43-44, 123-128.

yes positivas que vinculaban a los hombres en general, operaba desde lo alto del monte Sinaí más que desde Roma o Bizancio; sus actos no eran los de un legislador humano. Para que el rey o la comunidad puedan afirmar plenamente un poder de legislación positiva, deberá existir una teoría que confiera a los hombres la capacidad de crear nuevos órdenes en el dominio de la historia profana (*secular*). Y para descubrir porqué semejante teoría, debemos efectuar una completa exploración de la configuración del tiempo providencial.

II. EL PROBLEMA Y SUS MODOS

B) PROVIDENCIA, FORTUNA Y VIRTUD

Es una paradoja dialéctica que mientras la doctrina cristiana de la salvación fue la que finalmente terminó haciendo posible el nacimiento de la visión histórica del mundo, durante siglos operara para negar semejante posibilidad. Los pensadores griegos y romanos consideraban que existían pocas razones para esperar que algo nuevo pudiera suceder en el futuro humano y las doctrinas de la recurrencia cíclica, o de la supremacía del azar (*tyche*, es decir, *fortuna*), surgieron y se interpenetraron —aunque debemos cuidarnos de exagerar o simplificar su importancia— para expresar la desesperanza que en ocasiones provocaba el hastío del mundo y la *angst*[1]. Sin embargo, dentro de esos esquemas en apariencia vacíos, había espacio para un estudio más profundo de los acontecimientos políticos y militares, y las acciones de los hombres no perdían interés —incluso cabría decir que al contrario— por el hecho de pensar que se repetirían en algún momento en el curso ordinario o cosmológico de las cosas. El advenimiento de los monoteísmos salvadores reorganizó y transformó el tiempo, convirtiéndolo en un aspecto de eventos cuya significación radicaba en la eternidad. Dios había concluido un pacto de Alianza (*convenanted*) con los hombres y el pacto (*covenant*) se realizaría algún día. El hombre había sido creado, y había pecado, y Dios había iniciado una acción encaminada a lograr su redención, y ese proceso alcanzaría su consumación decisiva en un punto en el tiempo todavía por venir. Todas estas proposiciones indicaban acontecimientos temporales —es preciso utilizar tiempos pasados o futuros para enunciarlas—, pero, aun así, el significado de cada una de ellas era extra-histórico en aquello que denotaba un cambio en las relaciones humanas y en aquello que se situaba por completo fuera del tiempo. El tiempo estaba organizado en torno a hechos consumados en su seno por un sujeto eterno; esas acciones formaban una secuencia cuyo significado se hacía presente en el tiempo y que, a la vez, conferían un significado al tiempo. Pero como el significado de las acciones residía fuera del tiempo, se entendía que el tiempo sólo adquiría un significado poniéndose en relación con lo eterno. Podría parecer incluso que el hombre había hecho su entrada en el tiempo al salir del Paraíso, y que la secuencia de actos que constituían la historia sagrada tenía por objeto poner fin al tiempo y dar adecuado cumplimiento a su sentido en el momento último de concluir la existencia y de transcenderla. En síntesis: la historia adquiría significado subordinándose a la escatología.

El intelecto patrístico llegaba así frecuentemente, a entender que la vida individual se encontraba envuelta en dos secuencias temporales visibles de

[1] Ver nota 3 en el capítulo I. Sobre la *fortuna* como diosa y objeto de un verdadero culto, ver John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Cornell University Press, Ithaca, 1970.

manera separada. De una parte, aquella secuencia de acciones o acontecimientos que habían alejado al hombre de Dios y que ahora lo conducían a su reunión con Él; la mayoría de esos hechos habían tenido lugar en momentos del pasado, teórica, y a menudo específicamente, datados en términos de la cronología de la historia humana recopilada; otros eran, desde luego, esperados por los creyentes en momentos de futuro que no podían ser precisados de forma cierta, e incluso, podría resultar ilegítimo pretender conocer de antemano su fecha. Esto planteaba el problema de la otra secuencia: el presente escatológico, la vida religiosa que era preciso llevar en el intervalo, en el tiempo de espera hasta el instante en que se cumpliera el programa de la redención. Una vez aceptado que ese presente podía abarcar muchas vidas y generaciones, el intervalo precisaba ser completado necesariamente por otras secuencias temporales visibles para las percepciones humanas. Esto es lo que el vocabulario patrístico denominó *saeculum*[2] y lo que el intelecto moderno prefiere llamar historia. El tiempo humano se organizaba a través de los acontecimientos del mundo social que el pensamiento grecorromano pretendió esencialmente políticos y militares, y que el espíritu de la Antigüedad percibió tardíamente —lo que no resulta sorprendente— en términos de ascenso y caída de los imperios. El problema estaba en saber si esas dos secuencias independientemente percibidas (historia «sagrada» y «secular» en el sentido de «profana») podían entrar en una relación de reciprocidad la una con la otra. Para las inteligencias cívicas —y los espíritus cristianos de la antigüedad tardía eran altamente cívicos— intensamente implicados en los acontecimientos que sucedían en sus sociedades urbanas, provinciales e imperiales, debía parecer que los hechos acaecidos en este mundo se encontraban de algún modo vinculados a las intenciones de Dios en relación con la redención de los hombres. Y en efecto, en la lucha permanente por mantener la diferencia entre un ascetismo de renuncia al mundo y un dualismo negador del mundo, podía resultar peligroso negar que Dios se encontraba de alguna forma presente e implicado en los acontecimientos de la historia profana (*secular*) y que los dirigía a los fines de la salvación. El *saeculum* era parte integrante del drama de la salvación. En semejante contexto cabría preguntarse si acaso no sería también uno de sus actores.

Por otra parte existían —y han existido por lo menos desde los tiempos en que el *Libro de Daniel* y aquel otro del *Apocalipsis*, fueron aceptados por los cánones cristianos— prefiguraciones proféticas (en el sentido de que predecían acontecimientos que no habían ocurrido todavía), en las que el cumplimiento escatológico del programa de la redención y el advenimiento del fin del tiempo, eran descritos en términos que sugerían la catástrofe de ciudades e imperios en un drama de la historia humana. Por ello, no resultaba ni impensable, ni ilegítimo, pensar que la historia «profana» (*secular*) había sido *de facto* objeto de la profecía, y que el profeta o el interprete de la profecía, podían «leer» los eventos profanos (*secular*) de manera que fuera posible discernir en ellos el programa de la redención, considerándolos como parte de

[2] En la redacción de este capítulo he contraído una deuda con R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, 1970.

ese mismo programa. Pero la construcción de una historia en clave profética no daba lugar a una historiografía concebida en términos autónomos. Es más, en la medida en que la historia consistía en la lectura y aplicación de libros proféticos como los mencionados, el lenguaje empleado se hacía fuertemente oracular y simbólico, y el trabajo de establecer asociaciones e identificaciones entre los hechos descritos en las profecías y los experimentados y percibidos en el *saeculum*, requería la elaboración de un cierto número de vocabularios secundarios de simbolización. Estos vocabularios demostraron ser tan capaces de relacionar un número de esas secuencias secundarias con las proféticas que, consecuentemente, ascendieron del estatus de símbolo al de tipo: una realidad primordial y arcana capaz de repetirse en una pluralidad de secuencias históricas dotadas de existencia independiente. Es así como la escatología pudo conservar su primacía sobre la historia. Y no era sólo que la historia resultaba inteligible únicamente como supuesto del proceso de redención, sino que, además, el propio proceso de redención podía ser objeto de remodelación una y otra vez —el drama era susceptible de múltiples repeticiones— en secuencias que a veces tenían que ver más que con la historia profana (*secular*) con el peregrinage del alma individual o con ocurrencias abstractas no históricas, sin olvidar que los mismos acontecimientos históricos podían mantener entre sí una relación tipológica y no histórica. En resumen, el lenguaje de la profecía tendía constantemente a retirarse de la prosa narrativa de la historia hacia la poesía de un simbolismo cósmico; los mismos modelos se repetirían en otros muchos niveles que los preferirían a presentar los hechos como acontecimientos únicos que se sucedían unos a otros en secuencias irrepetibles, y el intelecto, que no podía aprender lo particular más que relacionándolo con lo universal, terminó encontrándose tan a su gusto en ese medio como en la filosofía [3].

Sin embargo, era posible que el acontecimiento o fenómeno histórico estuviera vinculado con la escatología sin perder por ello su singularidad histórica, bastaba con conjugarlo directamente con la redención final, irrepetible y única de toda la humanidad. Pero fue precisamente ese procedimiento el que el intelecto patrístico, en la persona de san Agustín, rechazó de forma decisiva, relegándolo al tenebroso reino de la heterodoxia. Fue así como se descubrió que el lenguaje de Daniel y del *Apocalipsis* era susceptible de ser utilizado en más de un sentido para indicar los diversos tipos de comunidad a los que podían pertenecer los cristianos y podía ser visualizado desempeñando una función en el drama escatológico. Los cristianos triunfantes en los reinados de Constantino o Teodosio podían percibir el imperio cristiano y su iglesia, como constitutivos de un acto profético de Dios en la historia, señal directa del cumplimiento de algún mandato escatológico; en cambio los puritanos militantes de las provincias de África individualizaron con tanta claridad la necesidad de mantener una iglesia libre de compromisos con la au-

[3] Un resultado podía ser el que las secuencias lineales de la profecía en sentido estricto, llegaran a fusionarse con las secuencias cíclicas que reflejan las repeticiones de tipos. Véase, por ejemplo, John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform; A Study in Renaissance Thought*, E. J. Brill, Leiden, 1968.

toridad profana (*secular*), que no tuvieron ninguna duda en sostener con energía que la salvación se conseguiría sólo en una comunidad cristiana independiente tanto del Imperio como de sus colaboradores eclesiásticos[4]. La salvación estaba en la sociedad y en la historia, pero en una historia todavía por venir y que sólo llegaría a conocer la perfección al final de los tiempos. Entre tanto, la falsa iglesia y el imperio profano (*secular*) que la sostenía y mistificaba, deberían ser identificados con aquellas potencias diabólicas y hostiles que abundaban en las figuraciones simbólicas de los libros proféticos. En este escisionismo apocalíptico —la creación a partir de la escatología de una contra-historia esperada en un futuro— encontramos ese milenialismo o milenarismo, al que han venido recurriendo los cristianos de todos los tiempos para canalizar su protesta contra la iglesia establecida que manejaba o era manejada por el poder profano (*secular*).

La respuesta de san Agustín —y la de la tradición que siguió sus pasos— fue renunciar tanto a la versión imperial como a la versión sectaria propugnada por los teóricos del *Apocalipsis*, para establecer un divorcio radical entre escatología e historia. La relación entre el cristianismo y el propósito de la redención consistió en su vinculación a la *civitas Dei*, una sociedad en comunión con Dios, y, por consiguiente, que existía con Él, más fuera del tiempo que en sus ocasionales manifestaciones. Y puesto que ninguna *civitas terrena* podía ser idéntica a *la civitas Dei*, no cabía encontrar la salvación ni en un imperio cristiano fiel cumplidor de la voluntad de Dios en el curso de la historia visible, ni en una anti-iglesia apocalíptica que pretendiera ser el instrumento de su voluntad al final de la historia. No había duda de que llegaría el final del proceso de redención en el tiempo y que los cristianos podían esperar la resurrección para ascender ese día a la compañía de los santos, pero su salvación no iba a ser la consecuencia de un proceso histórico o de su participación en un modelo de vida cuya conceptualización implicara semejante proceso. La sociedad civil y su historia existían efectivamente y eran necesarias, pero también eran radicalmente imperfectas, incluso en sus propios fines —los fines de la justicia humana—, y ciertamente insuficientes para redimir al hombre en su relación con Dios[5]. Los actos de redención los efectuaba Dios en el tiempo y podían ser entendidos como constitutivos de una historia sagrada. Sin embargo, no habían sido realizados por o a través, de las estructuras de la sociedad civil, y en consecuencia la redención del hombre nunca podría ser el resultado de la historia profana (*secular*) o de la antihistoria apocalíptica de una antisociedad que hubiera caído en el error de suponer que eran la sociedad y la historia las que precisaban ser redimidas. Pero si la salvación estaba reservada a los individuos y las vidas de los individuos no abarcaban el conjunto de la historia, las finalidades del tiempo no se encontraban localizadas en su totalidad en el fin del tiempo. La visión escatológica

[4] Markus, *op. cit.*, cap. 2, «*Tempora Christiana:* Augustine's Historical Experience», y pp. 110 ss. Ver también W. H. C. Frend, *The Donatist Church,* The Clarendon Press, Oxford, 1952.

[5] Markus, caps. 3 y 4. «*Civitas Terrena:* the Secularisation of Roman History» y «*Ordinata est res publica:* the Foundations of Political Authority».

se hizo en la perspectiva agustiniana, una visión en alguna medida extrahistórica. Era posible que pareciera que la salvación del individuo o su condena al castigo eterno, tendría lugar a la hora de su muerte, en el momento que señalaba el partir del tiempo hacia la eternidad. El *eschaton* histórico que debería acontecer al final del tiempo era, sobre todo, la resurrección del cuerpo para completar el goce o el sufrimiento en la condición que el juicio divino le hubiera asignado. En Dante, que escribe bajo el peso de nueve siglos de influencia agustiniana, la condena y quizás también la salvación —los estadios en que se opera la contemplación de los espíritus—, no están todavía perfeccionados ya que la resurrección del cuerpo y el final del tiempo se encuentran aún por venir[6]. E incluso cabe —es el caso de Stazio, que se eleva hasta ascender al Paraíso— que antes de que ese momento llegue, el Purgatorio pueda haber completado ya su misión.

Esta separación entre salvación y sociedad, entre redención e historia, entre cuerpo y alma, excindió en dos pero no consiguió acabar con el problema del presente escatológico. La explicación del estado del alma entre la muerte y la resurrección del cuerpo se hizo problemática, pero hubiera supuesto una gravísima herejía intentar resolverla mediante las doctrinas del mortalismo o del psicopanicismo * que proclamaban que la existencia o la experiencia del alma se encontraba suspendida durante el tiempo de duración de la existencia mundana (*secular*). Esta idea negaba la naturaleza extratemporal de la pertenencia a la *civitas Dei* y, consecuentemente, la propia *civitas*[7]. En el *saeculum* residía el problema de asignar un significado a los acontecimientos históricos y sociales que experimentaban los individuos en el pasado recordado y a los que se verificarían hasta el final del tiempo. Y si era imposible reconocer en ellos alguna significación escatológica específica, no existía otro modo de asignarles un sentido. El *saeculum* no era otra cosa que la dimensión donde se inscribía la Caída del hombre en el pecado —su condena cumulativa sino progresiva— y los únicos acontecimientos históricos provistos de significado eran los encaminados a revertir las consecuencias que de este hecho se derivaban. Si la redención no operaba a través de acontecimientos históricos y sociales, no era posible entender los hechos como cargados de un significado sagrado o racional a cuya luz pudieran encontrar explicación. De este modo, no cabía imaginar el *saeculum* como desprovisto de todo significado. Los acontecimientos del proceso de redención habían tenido lugar en la misma secuencia temporal —lo único que faltaba era el medio de relacionar acontecimientos sagrados y mundanos (*secular*)— y ninguna parte del universo cristiano, ni siquiera el propio infierno, podía ser considerado como desprovisto de significación. No se podía negar que Dios estaba presente y activo en la historia profana (*secular*); lo único

---

[6] *Inferno*, VI, 100-111; X, 94-108; *Paradiso*, XIV, 10-18, 37-66.

* Psicopanicismo es la ciencia de la adivinación que obtiene sus resultados evocando los espíritus. *(N. del T.)*

[7] S. H. Willians, *The Radical Reformation*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962; Pocock, «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», en *Politics, Language and Time*, cap. 5.

que se negaba era que fuera lícito identificar el acontecimiento mundano (*secular*) con el cumplimiento de sus propósitos. No se podía negar, por tanto, que la historia profana (*secular*) estuviera dirigida por Dios hacia nuestra redención final; tan sólo era posible negar que se pudiera saber o que se tuviera derecho a tratar de saber, de qué manera operaba la acción divina. Por tanto, en la perspectiva agustiniana, cómo la historia no era el argumento de la profecía, el problema de vivir en el presente histórico consistía en el problema de vivir con una escatología no revelada.

Aun así, los cristianos continuaron, de una u otra forma, siendo romanos: seres cívicos, intensamente preocupados por los acontecimientos de la historia política, por los sucesos civiles y militares que acaecían, y sobre los que, de cuando en cuando, interrogaban a Dios por su significado. *De Consolatione Philosophiae* de Boecio es obviamente un clásico de ese género literario. En este libro, uno de los más leídos de la historia occidental, se contienen tantos temas clave para nuestro estudio que merece la pena detenerse a analizarlo una vez más, dejando de lado —en consideración a las generaciones de lectores cristianos que se beneficiaron de él— la cuestión de hasta qué punto el pensamiento de su autor se encontraba completamente cristianizado. Boecio, aristócrata romano al servicio de un rey godo, cayó en desgracia, fue encarcelado y, a su debido tiempo, ejecutado. Fue presumiblemente durante su estancia en prisión, cuando Boecio escribió un libro en que se dolía de un destino —que terminaría siendo peor de lo que esperaba— al que terminaría resignándose. *De Consolatione* no es una obra de filosofía política, sino la filosofía de un hombre político. Boecio se lamenta de la pérdida de un poder que estaba convencido había ejercido rectamente y del daño que injustamente le infligían quienes de él se servían para hacer mal. En consecuencia, hablaba para los que sintieran —y no era contrario a la enseñanza agustiniana sentirlo— que los hombres debían actuar en la esfera de la *civitas terrena*, incluso aunque tuvieran que hacerlo sin ilusiones. En ciertos pasajes expone la ética antigua, recomendando al hombre virtuoso actuar de manera que sus acciones puedan ser ocasión de la virtud de otros, e indica que existen virtudes que se corrompen y decaen cuando no se expresan en la acción[8]. Pero actuar en política es exponerse a las inseguridades de los sistemas de poder humano, y significa entrar en un mundo de mutabilidad y *peripeteia*, cuya historia es la dimensión de la inseguridad política; y resulta de mayor importancia para nuestra argumentación que el nombre que Boecio concede a esa dimensión sea el de Fortuna. *Fortuna* —el término latino había ido asimilando en buena medida el sentido del *tyche* griego— era una palabra de complejas significaciones, y contraponiendo virtud a fortuna Boecio apelaba a un discurso que databa de una vieja tradición al que pretendía insertar en un contexto cristiano. En el *ethos* senatorial de la Roma republicana e imperial[9], la expresión *fortuna* se correspondía más con el significado de oportunidad o

[8] *De Consolatione Philosophiae*, I, iv; II, vii; IV, ii.

[9] D. C. Earl, *The Moral and Political Tradition of Rome* Cornell University Press, Ithaca, 1967; Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford University Press, Galaxy Books, Nueva York, 1957.

chance que con el de azar o casualidad*: un hombre podría tener *fortuna* (ser *felix o faustus*) en el sentido de que había algo en su personalidad que parecía atraer oportunidades favorables; pero el azar estaba presente como señal de reconocimiento de que no se podía confiar en la fortuna y que las circunstancias no eran, ni predecibles, ni controlables. La *baraka, mana, o carisma* (por utilizar términos de otras culturas) de la persona con éxito, consistía tanto en aquella cualidad del sujeto que atraía la buena fortuna como en la cualidad con que ese mismo sujeto manejaba eficaz y noblemente todo cuanto la fortuna pudiera depararle. Y el término romano para caracterizar ese haz de características era *virtus*. Virtud y fortuna —para modernizar los términos— aparecían generalmente asociadas en forma de parejas de opuestos y, de ese modo, la fortaleza heroica que resistía a la mala fortuna se situaba al lado de la capacidad activa de remodelar las circunstancias en favor del actor y, en consecuencia, al lado de la carismática *felicitas* que tan misteriosamente atraía a la buena fortuna. Esta oposición se encontraba frecuentemente expresada en la imagen de una relación sexual: una inteligencia activa masculina intentaba dominar a una impredecible pasividad femenina que le recompensaría sometiéndose a su fuerza, o le traicionaría castigándole por su debilidad. La *virtus* podía, por tanto, asumir muchas de las connotaciones de la virilidad, con la que se encontraba etimológicamente vinculada; y es que, en latín, *vir* significa hombre.

Virtus, un término que originariamente fue y que durante mucho tiempo continuaría siendo parte del *ethos* de una clase dirigente política y militar, se asimilaba a la *aretē* griega con la que compartiría su evolución conceptual. Partiendo del sentido de «excelencia cívica» —una cualidad respetada por otros ciudadanos que engendra el liderazgo y la autoridad sobre los propios conciudadanos— Sócrates y Platón depuraron el término *aretē* hasta convertirlo en expresión de aquella rectitud moral que por sí sola cualifica a un hombre para la acción cívica, pero que incluso puede darse sin ella y hacerla innecesaria. La *aretē* además, en los más altos niveles del pensamiento platónico, tendía a hacer inteligible y satisfactoria tanto la existencia como el universo. *Aretē* y *virtus* se hicieron expresiones idénticas que significaban: primero, el poder por el que un individuo o grupo actuaba de manera efectiva en un contexto cívico; segundo, aquella propiedad esencial que hacía de una persona o de un elemento lo que era; tercero, la rectitud o bondad moral que hacía de un hombre, en la ciudad o en el cosmos, lo que debía ser. Toda esta variedad de significaciones del término «virtud» y sus equivalentes en diversos idiomas, se perpetuaron hasta el momento de la desaparición del pensamiento del viejo Occidente; y la importancia del término resulta obvia para cualquier libro estructurado en torno a la figura de Maquiavelo.

Boecio, cuyo pensamiento era tan marcadamente platónico y neoplatónico que llega a hacer discutible la calidad, si no el hecho, de su cristianismo,

* El texto inglés dice «*fortuna* had rather the meaning of luck that of chance» pero dada la transcendencia de la versión correcta de un término ideográfico, y por ello de importancia clave para entender el significado de toda la obra de Pocock, se ha optado por traducir «lucke» por oportunidad o chance, y «chance» por suerte o azar. *(N. del T.)*

opone *virtus* a *fortuna* en unos términos que permiten resaltar las diversas connotaciones romanas, platónicas y cristianas de la *virtus*, y legar el uso de la *fortuna* y de la polaridad *virtus-fortuna* a los posteriores siglos del cristianismo agustiniano. Él mismo, como personaje de su propio diálogo [10], se conduele de que la *virtus* senatorial que le llevó a implicarse en política con la esperanza de hacer el bien, le haya expuesto a la inseguridad de la lucha por el poder simbolizada por la *fortuna*. Pero su lamento se corresponde más con la teodicea que con la política. No se pregunta por las razones de su fracaso en cuanto político, sino cómo Dios, encarnación de la perfecta virtud, ha podido tolerar que la *virtus* perezca víctima de la *fortuna*. San Agustín le hubiera replicado, sencillamente, que los hombres deben esperar la injusticia si persisten en actuar en la ciudad del pecado. Boecio, más comprometido políticamente y más platónico en su pensamiento, trata de buscar una perspectiva que le permita entender por qué la ciudad de Dios consiente la existencia de la ciudad de los hombres. Pero al emplear el término *fortuna* para simbolizar la inseguridad del *saeculum*, efectúa una poderosa síntesis de lenguajes que perpetúa la concepción romana y política de la *virtus* en el mismo acto en que la cuestiona. La Filosofía, benigna figura femenina, aparece en ese momento y se dispone a consolar a Boecio. Su intención es la de justificar la su *Fortuna* dotándole de una comprensión de la historia que parte de los designios de Dios, de manera que la *virtus* que le ayuda a resistir la malignidad de la *Fortuna*, resulta más filosófica y contemplativa que política y activa. Pero forma parte de la tradición ateniense pensar que la política no se elimina por la simple sustitución de la contemplación por la acción. No obstante, para comprender el razonamiento de Boecio es preciso traer a colación algunas significaciones inherentes a esa figura central de su pensamiento.

La *Fortuna* se define, ante todo, como la incertidumbre que acompaña a la vida política producto de sus circunstancias. Su símbolo es la rueda que eleva a los hombres al poder y a la fama para luego abatirlos rápidamente por medio de cambios impredecibles e incontrolables; es la implicación en los asuntos de la *civitas terrena* lo que lleva a los hombres a ambicionar el poder y los expone a los reveses de la *fortuna*. Pero si los asuntos del mundo, de las relaciones humanas centradas en el poder, son, de todas las cosas, las menos susceptibles de anticipación y las que los hombres más ansían predecir, el símbolo político de la *fortuna* comenzará a encontrarse en condiciones de ocupar un lugar en el mundo fenomenológico de Platón: la imagen creada por nuestros sentidos y apetitos y en la que sólo vemos una sucesión de eventos particulares ignorando los principios intemporales que les confieren realidad. Platón no empleó el símbolo de la *tyche* en su *República*, pero por el uso que Boecio hace del término *fortuna* es posible entender que forma parte de la naturaleza profundamente política de la concepción occidental para la cual el mundo fenomenologico de la ilusión sensorial es también el mundo político de la ciudad interpersonal. El tiempo se hace así dimensión común de ambos: igual que las cosas parecen suceder porque no percibimos la realidad intemporal a la que pertenecen, las rotaciones de la

[10] *De Consolatione*, I, iv.

rueda son la expresión de nuestra amarga inseguridad porque obramos en la *civitas terrena* y no en *la civitas Dei*. Incumbe a la Filosofía convencer a Boecio de que *saeculum* y *fortuna* —los impredictibles del poder en el mundo de la política— son aspectos de la irrealidad fenomenológica e histórica, lo que no excluye la existencia de una perspectiva en la que todo se concibe como real.

Y la Filosofía cumple su misión construyendo la doctrina que más tarde sería conocida como del *nunc-stans* o del eterno presente [11]. Para Dios, que es eterno, todos los instantes del tiempo son coetáneamente presente; Él discierne y ordena en su totalidad el patrón secular (*secular*), y los problemas de sucesión y de predicción no existen. El mundo histórico resulta visible en su simplicidad, unidad y perfección, y se encuentra dirigido por la voluntad e inteligencia Divina (que son una única y misma cosa) hacia la redención de los hombres: acto que sólo a Él le es dado contemplar en su consumación. Continúa afirmando Boecio en su libro —y es el aserto central de *De Consolatione*— «toda fortuna es buena fortuna» [12]; por decirlo de otro modo, la Fortuna queda comprendida en los conceptos gemelos de Providencia y Destino. La Providencia es la perfección de la visión divina desde la que Dios contempla (para el intelecto humano, predice) todos los eventos circunstanciales; el Destino es la perfección del patrón desde el que esos eventos se perciben y ordenan [13]. Lo que sentimos como *fortuna* es nuestra imperfecta experiencia de la perfección de la historia. En un lenguaje de tiempos futuros pero especialmente próximo al que hablaba Boecio, resultaría más correcto referirse a la Providencia como el inescrutable curso de las cosas orientado hacia nuestra redención por una inteligencia que no podemos compartir, y en una expresión todavía más avanzada, cabría definirla como aquel aspecto de la inteligencia divina que dirige lo particular y los fenómenos, mientras percibe lo universal y las ideas. En este lenguaje es lícito referirse a la Fortuna equiparándola a la Providencia. Un momento enormemente boeciano de la *Divina Comedia* [14] es aquel en que Dante y Virgilio asisten en el infierno a una pelea entre pródigos y avaros; Virgilio explica que ambas partes son culpables de haber despreciado los bienes opuestos que les dispensó la Fortuna, un ser divino que distribuye las cosas de este mundo según reglas inaccesibles a la mente humana y que en sí misma, y por su condición de bendecida, resulta inasequible a las quejas humanas. Y quejarse de los designios de Dios, ya sabemos, es empezar a perder *il ben dell'intelletto* que los condenados han perdido ya por completo [15]. La Providencia, identificada por Boecio con el Destino, denota una percepción intemporal de un Dios que sólo se pertenece a sí mismo; pero es más habitual hablar de Providencia en los términos que Dante utiliza para referirse a la Fortuna, pretendiendo indicar que el conocimiento que Dios nos hace visible es una presciencia, esto es: un intelecto que

[11] *Ibid.*, III, xii; IV, vi; V, iii-vi.
[12] IV, vii.
[13] IV, vi.
[14] *Inferno*, VII, 25-99.
[15] *Ibid.*, III, 18.

debemos calificar de inescrutable infunde una orientación a una sucesión de eventos particulares en el tiempo, sin que el hombre que es parte del tiempo pueda estar en condiciones de llegar a conocer su sentido en su propio tiempo. Dios la conoce desde su condición de *nunc-stans*, pero nos incumbe a nosotros —que no la podemos conocer antes del fin del tiempo— creer que en Él reside el conocimiento. Los pródigos y avaros habían perdido la fe; lo que Dante denomina Fortuna podía y normalmente debería ser llamado Providencia; se trataba de la Fortuna de Boecio vista con los ojos de la fe, que se reconocía a sí misma como un bien. En sentido contrario, la Fortuna de los paganos, los dioses malignos e irracionales de la rueda, venía a significar la Providencia tal y como la veían y experimentaban, aquellos que no habían sido tocados por la fe.

Pero Boecio, en su diálogo, se encuentra inserto en el tiempo y, por tanto, sometido a la Fortuna, y la Filosofía le proporciona la certidumbre intelectual de la existencia del *nunc-stans*, pero no la capacidad de compartir su visión. De ello se deduce que la filosofía no está separada de la fe, aun cuando Boecio no desarrolle el concepto de una fe cristiana en el sentido de una devoción personal a su Redentor. La Filosofía no le aporta una participación en la visión divina, sino el consuelo y la resignación para soportar su fortuna en la certeza de que Dios procure que le resulte favorable y que la conozca como Boecio nunca podría llegar a conocerla; fe es el nombre apropiado para esa condición espiritual. La filosofía y la fe deben, pues, reemplazar (reconstruir) la *virtus* como respuesta a la *fortuna*; y mientras la virtud pagana y cívica concebía la Fortuna como la materia prima que hacía posible acometer hazañas gloriosas en la guerra y en el ejercicio del poder político, y alcanzar la fama después de la muerte, el cristiano Boecio ve en ella una prueba, la ocasión que requiere y que debería suscitar una vida redimida por la fe filosófica y liberada de la amargura de la muerte. Si el cristiano actúa en un mundo profano (*secular*), será para demostrar que su fe no es una «virtud efímera y enclaustrada», para conferirle mayor perfección exponiéndola a los desafíos de la Fortuna. Tal fue, durante los siglos sucesivos, el significado preciso de la expresión «virtud cristiana», aunque para santo Tomás de Aquino las *virtutes* pertenecieran al ámbito de la conducta práctica y del *habitus* moral [16].

Podría parecer que la fe y la *vita contemplativa* habían reemplazado a la política y a la *vita activa* en el núcleo de la vida moral, y hay mucho de cierto en ello, aunque debe tenerse en cuenta que la contemplación es una actividad [17], la actividad más consonante con el *vivere* de la *civitas Dei*, la ciudad cuyo fin es el conocimiento y la comunión con Dios. Pero las relaciones entre virtud pagana y cristiana, y entre virtud y conocimiento, resultan todavía más complejas. Aplicando una teología aristotélica a las ideas romanas de *virtus*, era posible inferir que al actuar sobre su mundo como soldado y en la acción política, el adepto a la virtud cívica actuaba sobre sí mismo, cumplía con su propio interés como ciudadano realizando en sí mismo lo que Aristó-

[16] *Summa*, Ia-2ae, quaestio 55, Blackfriars ed., vol. 23, 1969.
[17] Aristóteles, *Politics*, p. 289 (1325b).

teles había afirmado era y debería ser el hombre por naturaleza: un animal político. En este contexto, la relación entre *virtus* y *fortuna* resultaba análoga a la que mediaba entre forma y materia. La acción cívica implícita en la *virtus* —la cualidad de hombre (*vir*)— incidía sobre las circunstancias informes y rechazadas por la fortuna, y les confería una forma completa de lo que debería ser la vida humana: la ciudadanía y la ciudad en la que tal vida iba a ser vivida*. La *virtus* podía ser concebida como el principio formal determinante del fin de la acción política o como el propio fin en sí mismo. El cristiano agustiniano encuentra su fin en la *civitas dei* y no en una ciudad terrenal —aunque el hecho de que la comunión con Dios resulte imaginada todavía en una *civitas* demuestra que lo que debe transcender es la definición política de la naturaleza humana— y la *virtus* por la cual encuentra la unidad con Dios es ahora aquella mezcla de filosofía y de fe de tipo Boeciano, por medio de la cual llega a ser lo que por naturaleza es: una criatura formada para conocer a Dios y para glorificarlo por lo siglos de los siglos. Pero la filosofía de Boecio permanece opuesta a la *fortuna*, el lado más sombrío del vivir social, y la *fortuna* continúa abrumando a los hombres con circunstancias eventuales que son su forma de manifestar lo que en sí misma debe ser la existencia humana; la fe de los hombres permite integrar el sufrimiento en el cuadro característico de la vida redimida [18]. Al mismo tiempo, la dinámica redentora actúa tanto en el plano intelectual —la filosofía— como en el de la fe, y la filosofía del *nunc-stans* ofrece los medios de percibir el mundo fenomenológico y temporal —ahora identificado con el dominio de la fortuna— desde una luz tal que hace inteligibles sus elementos particulares inscritos en el tiempo a través del conocimiento de las intenciones, fines y entidades universales para los que fueron concebidos. Los hombres devienen lo que deben ser a través de la certeza de aquel Dios que ha modelado el mundo orientándolo hacia lo que debe ser. Y cuando la *civitas Dei* se convirtió en una comunidad eterna de inteligencia, pudo finalmente decirse que la definición política de la naturaleza del hombre había resultado transcendida.

---

* El término ciudad, ya anteriormente empleado en este libro por Pocock, es en general sinónimo de una comunidad política construida y articulada en la práctica conforme a las reglas y el espíritu de la idea clásica de política. Pocock, consciente de este significado, trata de recuperar el sentido clásico de la expresión que en el lenguaje político mantuvo el término ciudad hasta mediados del siglo XIX (justamente su trivialización antropológica data del célebre ensayo de Numa Fustel de Coulanges, la *Cité Antique*, París, 1864). Y trata de recuperarla en su tradicional acepción de comunidad política en la que un hombre que no ha renunciado a su condición cívica ejerce en primera persona su derecho a autogobernarse. Estamos ante una acepción específicamente política del término que, de alguna manera, empieza a estar nuevamente presente en la obra de los autores más conscientes del derecho constitucional contemporáneo (véanse, por todos, las referencias contenidas en el trabajo «El derecho constitucional como compromiso permanentemente renovado. *Conversación con el profesor José Joaquim Gomes Canotilho*», por Eloy García, Anuario de Derecho Const., y Parl., Murcia, 1998, pp. 48 ss.), como sinónimo de democracia, es decir, de instancia básica sobre la que reposa la vida cívica. Esta fue la acepción que intentó recuperar en su día Guglielmo Ferrero (*Pouvoir. Les genies invisibles de la cité*, Nueva York, 1942), en su esfuerzo por reconstruir la teoría democrática desde la noción de legitimidad. *(N. del T.)*

[18] *De Consolatione*, II, viii; IV, vii.

Pero el momento de aquella transcendencia no había llegado todavía y era posible que no lo hiciera hasta el fin de los tiempos. Entretanto, y mientras los hombres habitaran cuerpos ligados al tiempo, la filosofía sólo podría convencerlos de que existía una visión divina, y la fe debería ser su sostén hasta que no pudieran participar de ella. Pero la fe, en esta definición, reposaba en la afirmación de un visión eterna en la que las cosas fenomenológicas eran percibidas a la luz de los fines para los cuales fueron formadas; y, al mismo tiempo, la fe ayudaba a modelar a los hombres en relación con su fin, que consistía en compartir la visión divina. Dado que el hombre sólo podía alcanzar su verdadero fin con la redención de las consecuencias de su Caída (en el pecado), esta *formatio* debería ser concebida como una *reformatio*, una recuperación de su verdadera naturaleza que había sido perdida por Adán. Una *reformatio*, según Aristóteles, era recuperar la forma o volver a ella. Pero la tradición agustiniana mantenía con absoluta nitidez que la redención del hombre no era posible ni acudiendo sólo a la filosofía, ni con el concurso combinado de filosofía y fe. Únicamente podía proceder de un acto de gracia emanado de Dios, acto que la filosofía, la fe y la práctica virtuosa podían solicitar, pero en ningún caso exigir y, menos aún, pretender merecer. La teología aristotélica debía reconciliarse de este modo con el concepto de gracia —con aquellos actos de amor de Dios gratuitos, en el estricto sentido del término— y si el hombre sólo podía recobrar su verdadera forma (que incluía la percepción de las cosas a la luz de sus auténticas formas) a través de la gracia, resultaba de todo punto necesario que la creación original de las cosas en sus naturalezas, esencias o finalidades, por un Dios que era el de la Biblia y no el de Aristóteles, fuera concebida como un acto o actos de gracia y de amor gratuitos. La Gracia aparece así al comienzo y al final de un movimiento circular de creación y redención; creaba las cosas en su verdadera naturaleza y restauraba en su naturaleza a aquellas criaturas que se habían alejado de ella. A través de la práctica de la *virtus* cristiana el individuo hacía cuanto podía para aproximarse a su *reformatio* por la gracia; pero los efectos de la Caída (en el pecado) eran tales que debería existir una discontinuidad entre virtud y gracia, incluso si alguien mantenía con santo Tomás de Aquino que la *gratia non tollit naturam, sed perficit*. En la redención sería posible contemplar las cosas «cara a cara» [19], en la verdadera esencia en que la gracia las había ordenado, lo que no era posible hacer en el movimiento hacia la redención —que, una vez más, sólo la gracia había hecho posible—.

Pero si la *fortuna* era la materia de la historia, la historia profana (*secular*) se convertía en un materia inerme presta a ser utilizada en un proceso de *reformatio*; la *fortuna* carecía de forma y, en ese sentido, no tenía fin propio. Boecio pudo enmarcarse por entero en la tradición agustiniana y es que, en efecto, consideraba la secuencia de acontecimientos que se dan en el mundo sociopolítico como una serie de desafíos a la fe y a la filosofía, que el individuo supera e integra en el modelo de su vida redimida como ciudadano de

[19] I Corintios, 13.

la ciudad divina. Toda fortuna es buena fortuna en el sentido de que cualquier circunstancia puede servir a la fortuna; y cualquier eventualidad tiene un significado y una posición —lo que Boecio denomina Destino— únicamente en el sentido de que Dios puede ver la totalidad de la historia como la suma de redenciones individuales. La secuencia de acontecimientos que se suceden en el *saeculum* no debe ser interpretada como una secuencia de significado redentivo. Y todavía queda la duda acerca de la eficacia real de la gran operación por la que san Agustín había separado el proceso redentor del movimiento de ascenso y caída de los imperios. Los actos concebidos para alcanzar la redención habían sido representados por Dios en el tiempo, en un *aevum* que resultaba difícil de separar del *saeculum*, y se encontraban fechados por referencia a los acontecimientos de la historia profana (*secular*) —como se recordaba diariamente en el credo «padeció y fue sacrificado en tiempos de Poncio Pilatos»—. En el pensamiento incorregiblemente político del hombre occidental era difícil no atribuir algún significado, aunque fuera misterioso, a hechos como los que Daniel había profetizado a los gobernantes de Babilonia, en los que el apóstol de Patmos parecía estar aludiendo a los imperios terrenales, y en los que las grandes instituciones de la sociedad cristiana parecían guardar alguna relación con la conversión del emperador Constantino. La separación operada por san Agustín entre historia y escatología se había basado, en último término, en la negación de que la vida en la sociedad civil tuviera mucho que ofrecer a la salvación del alma. Una vez que surgía de nuevo la posibilidad de que los reinos o repúblicas, gobernados por los cristianos bajo leyes cristianas, llegaran a alcanzar una cierta justicia terrenal (cuya práctica, en un nivel suficientemente público como para implicar la pertenencia a algún tipo de *civitas terrena*, podía encontrarse positivamente relacionada con la redención por la gracia), los acontecimientos de la historia pública —la vida de la *civitas* que se plasmaba en el tiempo— debían ser vistos como algo más que mera *fortuna* o, aún mas, presentar una *fortuna* pública como objeto de las acciones de la gracia. El renacimiento de la doctrina de Aristóteles según la cual la asociación política era natural al hombre, implicaba lógicamente la reconciliación de la historia política con la escatología.

En el universo postagustiniano de Boecio acababa de hacer su aparición la historia política en forma de Fortuna, y sólo sería posible trasmutarla en Providencia a través del ojo de una fe consciente de que la fortuna de los individuos era susceptible de devenir materia de su redención. La historia (para emplear el término moderno) adquiría de ese modo un significado exclusivamente privado. Y si los acontecimientos de la historia pública deberían desempeñar una suerte de papel redentor, el concepto de providencia tendría que sufrir una extensión —lo que podía suceder en cualquier momento— en su significado para dar cabida a la profecía. Los acontecimientos de la historia profética eran, al igual que la creación y la redención final, producto de la gracia y del amor gratuito de Dios, pero en la historia profética la gracia era percibida no en la creación o reforma de la existencia esencial, sino en la realización de actos que, siendo únicos e irrepetibles, debían inscribirse en el tiempo y, en consecuencia, permanecer inaccesibles al

intelecto filosófico. El sujeto que los efectuaba debía ser considerado un ser providencial, ya que se trataba de actos deliberados que constituían una secuencia incardinada en el tiempo y cuyas razones se encontraban fuera del alcance humano; dando cumplimiento a los actos de la historia profética, el sujeto providencial revelaba al mismo tiempo a los hombres mediante la palabra u otros signos, una parte de su significado. Admitiendo la verdad de esos mensajes divinos, los hombres mostraban profesar una fe diferente a la que hasta el momento hemos venido considerando. En lugar de afirmar intelectualmente la existencia de una inteligencia divina cuyas perspectivas podían ser descritas pero no compartidas, la fe admitía ahora que ciertas palabras o signos habían sido proferidos, que ciertos hechos habían sido realizados en momentos temporales precisos, y que todos ellos eran obra de Dios, que se habría servido de ellos para revelar ciertas verdades al hombre. En la medida en que proceder a semejante reconocimiento significaba efectuar afirmaciones de hechos históricos, no podía ser considerado cometido propio del intelecto filosófico; más aún, cuando los mensajes de la revelación consistían en declaraciones sobre lo que había sucedido, como que Dios se había hecho hombre, o anticipaban eventos todavía por suceder, como que Cristo volvería al fin de los tiempos, también sobrepasaban el dominio de la filosofía. (Ésta es la dimensión del pensamiento que se echa de menos en Boecio.) La fe basada en la profecía podía ser considerada como aceptación de la autoridad, y tanto las propias declaraciones de autoridad como los mensajes que en ellas se contenían, constituían puntos en el tiempo, en la secuencia de la historia profética. En consecuencia las manifestaciones de autoridad eran públicas y no privadas. Dios se había manifestado a sociedades humanas —Israel, la Iglesia— y había contribuido a institucionalizarlas y a dotarlas de una historia. Esto era lo que las hacía importantes en todas las tentativas de revivir la escatología política. La profecía representaba la intervención pública de la providencia: unía la fortuna convertida en providencia por la fe, con la fortuna dimensión histórica de las sociedades seculares (*secular*). En el tiempo profético no bastaba con afirmar la eternidad del *nunc-stans*; se afirmaba la inminencia del *eschaton. Hora novissima, tempora pessima sunt; vigilemus.*

En este caso, la historia profética operaba como instrumento para politizar la gracia y resacralizar la política. La construcción de san Agustín podía ser abandonada en el instante en que fuera posible identificar los momentos de la historia de las sociedades civiles con los momentos del escenario escatológico que iban a derivarse de los distintos libros proféticos. Persistía, desde luego, la dificultad de que la profecía, por su propia naturaleza, no podía ocuparse directamente del problema del presente escatológico; el escenario no se preocupaba de prever lo que podría suceder entre el «ahora» y el *eschaton* final, pero reconocía como su propio cometido la representación de las escenas que deberían preceder al fin del mundo. Y si se optaba por recurrir a las complejidades de la tipología para sugerir que la historia profana (*secular*) —por no mencionar otros dominios de la experiencia— prefiguraría los sucesos apocalípticos muchas veces y en muchos lugares, se corría el riesgo de retornar a un mundo de arquetipos eternos y universales, en los que la historia

humana (*secular*) volvería al último grado en la escala analógica al carecer de cualquier significación autónoma. Si la vida de la sociedad civil vivida en el tiempo como sucesión de experiencias irrepetibles debía encontrar su significado en el contexto de la historia sagrada, era preciso sugerir que en el período de la historia civil que iba a ser objeto de explicación, la propia profecía estaba alcanzando su único e irrepetible fin. En términos más claros, proclamar que Florencia o Inglaterra y su historia, estaban a punto de convertirse en el escenario de la resurrección de Cristo y del juicio final, equivalía tanto a exponerse a acusaciones de extrema *hubris* * y de blasfemia, como a sufrir la acusación de formular predicciones particularmente susceptibles de resultar falsas. Pero esa pretensión fue tan frecuentemente efectuada que no podía ser descartada como una mera aberración. En estas líneas nuestro propósito es construir una trama en que semejante recurrencia pueda resultar inteligible.

Posiblemente la mejor manera de explicar la recurrente presencia de lo apocalíptico en política sea la de ver en ello un índice de las tensiones ideológicas entre Iglesia y sociedad profana (*secular*), tensiones que se repetirían en los sucesivos siglos de la historia cristiana. La Iglesia papal descansaba en el divorcio agustiniano entre escatología e historia; negaba toda significación redentora a la estructura y a la historia de cualquier sociedad profana (*secular*), mientras reclamaba para sí la posibilidad de actuar y ejercer autoridad como un puente entre la *civitas Dei* y el *saeculum*, como una suerte de institucionalización del *nunc-stans*. Y tan monolítica era la exigencia que cualquier república o reino secular deseoso de afirmar su autonomía, se veía practicamente obligado a proclamar su significado redentor, y, por tanto, a afirmar que la redención se alcanzaría a través de sus acciones seculares e históricas. Por su parte, la Iglesia se encontraba tan fuertemente empeñada en negar el carácter redentor de la historia que resultaba particularmente vulnerable al renacimiento del elemento profético en un cristianismo que afirmaba el carácter histórico de la redención. Los herejes medievales, por consiguiente, recurrían casi invariablemente a lo apocalíptico con el propósito de afirmar que la redención debía encontrarse en el cumplimiento de la profecía y no en las acciones institucionales de una Iglesia situada fuera del tiempo. En los lenguajes proféticos construidos o reactivados por los herejes, los gobernantes profanos (*secular*) cobraban el significado simbólico necesario para conferir a sus acciones importancia redentiva. Príncipes y herejes se comportaban, dentro de ciertos limites, como aliados naturales; compartían una disposición a demoler el monolito agustiniano preteriendo al *nunc-stans* en favor del *eschaton*, la *civitas Dei* al retorno de Cristo y de los santos al final de la historia. Personajes pertenecientes a esas dos categorías utilizarían las dos corrientes más importantes del apocalipsis heterodoxo que transcenderían la baja Edad Media, encontrándose y mezclándose pero permaneciendo analíticamente diferenciables: la corriente milenaria que se apoyaba en el Libro de las Revelaciones para esperar el derrocamiento de todas las formas de gobierno mundano y el ad-

* *Hubris* es un término de origen griego que significa arrogancia. *(N. del T.)*

plinada [23]. La historia se resumía en la figura de Hecuba girando bajo la rueda [24].

Experiencia, prudencia y *arcana imperii*; fortuna + fe = providencia; providencia – fe = fortuna; providencia + profecía = escatología revelada; virtud y gracia. Estas fórmulas constituyen el modelo, elaborado hasta ese punto, de una capacidad intelectual que carecía de medios para explicar la sucesión de particulares en el tiempo político y social, de manera que todas las respuestas a tales ocurrencias particulares, debieran situarse, de algún modo, entre los polos de la experiencia y de la gracia. Procederemos a probar la consistencia del modelo usándolo para explicar las innovaciones intelectuales que sucedieron cuando un republicanismo consciente impuso a las mentes limitadas por semejante utillaje intelectual, la carga suplementaria de sostener en el tiempo una estructura política perfectamente consciente de su propia fragilidad e inestabilidad. El cómo se consiguió superar aquel desafío es asunto del próximo capítulo.

---

[23] En el frontispicio del *The Castle of Knowledge*, Londres, 1556; el primer tratado inglés sobre la astronomía copernicana de Robert Recorde, la figura que encarna el conocimiento aparece sosteniendo en equilibrio sobre un bastón perpendicular la Esfera del Destino, mientras la que personifica la ignorancia hace girar la rueda de la Fortuna mediante una tira ligada al centro por una manivela de arranque. Debajo de esta imagen aparecen los siguientes versos:

«Though spitefull Fortune turned her wheele
To staye the Sphere of Vranye,
Yet dooth this Sphere resist that wheele,
And fleeyth all fortunes villanye.
Though earthe do honour Fortunes balle,
And bytells blynde hyr wheele aduaunce,
The heauens to fortune are not thralle,
These Spheres surmount al fortunes chance.»

El símbolo que acompaña la esfera es el sol, el de la rueda, la luna. Las manchas irregulares en la superficie de la luna (no menos que sus fases después de todo bastante regulares creciente y decreciente) parecen haberle conferido reputación de inconstancia e imperfección. El asunto es discutido por Beatrice en *Paradiso*, II, 49-148. Para el simbolismo de la Fortuna en general, véase H. R. Patch, *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1927.

[24] *Fortunae rota volvitur*
descendo minoratus
alter in altum tollitur
nimis exaltatus.
Rex sedet in vertice
caveat ruinam
nam sub axe legimus
Hecuban reginam.

Carmina Burana, LXXVII (ed. J. A. Schmeller, Breslau, 1904). (Las imágenes de Hecuba y la rueda reaparecen en el discurso del Rey en *Hamlet*, II, 2). Cf., las otras canciones de la «Fortuna» (I, LXXV, LXXVIa) y el dibujo de la rueda aparece en la portada de toda la colección.

III. EL PROBLEMA Y SUS MODOS

C) LA *VITA ACTIVA* Y EL *VIVERE CIVILE*

[I]

Es posible sostener que el ideal de ciudadano implicaba una conceptualización de los modos de pensamiento y de acción política completamente diferente de aquellos otros implícitos en la concepción escolástica y consuetudinaria que hasta el momento hemos venido estudiando. Dentro de los límites de ese marco conceptual, el individuo hacía uso de una razón que le revelaba la jerarquía eterna de la naturaleza inmutable y le ordenaba conservar el orden cósmico, manteniendo su lugar en la categoría social y espiritual a que le destinaba su naturaleza de persona individual; el individuo se servía de la experiencia que le revelaba la continuidad inmemorial del comportamiento tradicional y que no podía aconsejarle otra cosa que aquello que lo preservara en su estado original, y entretanto recurría a una combinación de prudencia y fe en las ocasiones en que el curso de los acontecimientos particulares y contingentes le enfrentaba con un problema tan específico que ni la razón ni el silogismo, ni la experiencia ni la tradición, estaban en condiciones de depararle una respuesta preconcebida. Sólo en esas ocasiones era lícito afirmar que el hombre se comportaba como un ser (*animal*) dotado de poder para tomar decisiones (e, incluso entonces, resultaba bastante frecuente que creyera sinceramente encontrarse guiado por lo apocalíptico). Por lo demás, su comportamiento era el propio de un miembro de lo que algunos teóricos llaman una sociedad tradicional. Pero desarrollar esa idea obligaría a entrar en demasiadas profundidades. Los procedimientos políticos a menudo (para algunos, siempre) transcurren dentro de un patrón de comportamiento heredado y la interpretación de la tradición puede resultar una decisión política consciente (*self-concious*) y compleja. Aún así, es conveniente que un ciudadano continuamente implicado con sus conciudadanos en la elaboración de decisiones públicas, posea un arsenal intelectual que le permita ir más allá de la percepción de la jerarquía y de la tradición, y que le proporcione motivos para confiar en su poder y en el de sus conciudadanos, para comprender y responder ante lo que está sucediendo. Ahora bien, una comunidad construida en la costumbre en un rincón del orden eterno no es una república de ciudadanos. Si sus miembros estiman que la tradición es la única respuesta adecuada al desafío de los eventos contingentes, no aplicarán sus poderes colectivos de decisión positiva; si, en cambio, creen que la prudencia es la respuesta más aconsejable que los pocos que toman las decisiones tienen de afrontar un problema marginalmente único, sus inclinaciones discurrirán hacia la aceptación de un *gubernaculum* monárquico; si, finalmente, entienden que la matriz de todos los valores se encuentra en una jerarquía universal, no estarán dis-

puestos a asociarse en un cuerpo soberano de personas presto a asumir sus propias decisiones. En cambio, el ciudadano debe poseer una teoría de conocimiento que le confiera una gran libertad para tomar decisiones políticas en el hacer público. Tratar de erigir un modo de vida cívico sobre un fundamento epistemológico que se limite a permitir el reconocimiento de un orden universal y de las tradiciones particulares, significa aceptar estar sujeto a ciertas restricciones. En semejante panorama es posible sostener que la historia del pensamiento político florentino es la historia de una notable, aunque parcial, emancipación de esas restricciones.

Existe la evidencia de que los pensadores del siglo XIV visualizaron la ciudadanía florentina en un contexto de orden y autoridad universal que podía ser interpretado correctamente desde categorías jerárquicas o apocalípticas. El patriotismo cívico de Dante (1265-1321) fue de una intensidad memorable, pero entendió la liberación de Florencia del gobierno de las facciones como una manifestación relevante del retorno de Italia a la salud política y espiritual en el seno de un imperio universal; y, la parte de su razonamiento que sostenía que la reforma de la humanidad debía corresponder a la autoridad imperial antes que a la eclesiástica, consideró el descenso de un emperador desde los Alpes como un acontecimiento a la vez temporal y sagrado, largamente profetizado en el contexto del tiempo apocalíptico que, como hemos visto, era el contexto cronológico creado por la percepción de la redención como un proceso temporal. Existía una afinidad entre el poder temporal y la profecía apocalíptica. Al considerar el imperio como un instrumento de salvación, Dante situaba a Trajano y a Justiniano próximos a Cristo, y a Bruto y a Casio junto a Judas en lo más profundo del infierno. La república, al ser una forma de autoridad temporal, se encontraba comprendida en el contexto del imperio y el imperio en el contexto de la salvación universal concebido desde un punto de vista apocalíptico. La visión de Dante era, en un sentido elevado y cuajado de complejidades, temporal y jerárquica, y en cuanto jerárquica cifraba la perfección humana —tanto personal como política— en el hecho de que el hombre llegara a ocupar el lugar que le correspondía en un orden eterno; mientras que en la medida en que resultaba apocalíptica situaba la perfección en el cumplimiento de su papel revelado o arquetípico en el proceso histórico de la gracia. En ninguno de los dos supuestos concedía relevancia alguna al hecho de que el hombre se reuniera con sus conciudadanos para tomar de común acuerdo las decisiones colectivas mundanas y profanas (*secular*). La jerarquía es monárquica en su forma, viene determinada por una autoridad que proviene de arriba y, en cuanto refleja la del cosmos, es la manifestación de unos principios no sujetos a cambio. El patriotismo de Dante era gibelino e imperialista *, lo

* Los *gibelinos* eran en la Italia de la descomposición del Imperio Cristiano medieval, los partidarios del emperador que se contraponían a los *güelfos*, partidarios de Roma. Las luchas entre ambos poderes universales y el juego oportunista de lealtades mantenido por los *comunes* más ricos y prósperos, fue la causa histórica que permitió el nacimiento de las ciudades-Estado italianas donde los humanistas plantearon las cuestiones que interesan a la democracia republicana. Un buen resumen al respecto en Waley, *Las ciudades repúblicas italianas*, Madrid, 1969. *(N. del T.)*

que confería a su visión del imperio una dimensión apocalíptica pero no historicista; concebía el gobierno laico (*secular*) como el imperio en que se reunía y restauraba el orden eterno, y no como la república en la que un grupo particular de hombres resolvía su particular destino.

En su *Paraíso*, Dante concedió un lugar privilegiado a Joaquín de Fiore [1], cuyas enseñanzas o las tradiciones de ellas derivadas, reaparecen en conexión con el más extraordinario precursor del humanismo cívico, el demagogo romano Cola di Rienzo (1313-1354). Cola di Rienzo pretendió, por la fuerza de su propia personalidad carismática y realmente paranoica, unificar a los habitantes de Roma en algo parecido a una *comune*. Pero, al hacerlo, se vio obligado a presentar la ciudad del siglo XIV como idéntica a la antigua república —y a sí mismo como su tribuno— y a declarar plenamente vigente la autoridad directa del pueblo de Roma sobre el papa (su obispo elegido), el emperador (su príncipe elegido), y el mundo entero (el imperio sometido). Todas estas proclamaciones afirmaban la república a través del procedimiento de presuponer la continuidad del imperio universal y no resulta sorprendente saber que tras su primera derrota, Cola di Rienzo se refugiara durante algún tiempo en una comunidad de eremitas joaquinistas en los Abruzzos para resurgir más tarde como heraldo de una Tercera Era, que invitaba al emperador a asumir su misión profética de reformar la iglesia y gobernar el mundo [2]. Para él, como para Dante, la república, el imperio y el apocalipsis eran una misma cosa, y aunque sólo su poderoso carisma le permitió que fuera tomado en serio durante mucho tiempo, el contenido de sus proclamaciones como tribuno de la república o como profeta de la Tercera Era, le pareció absurdo a las más cualificadas mentes de su época. El pionero del humanismo, Francisco Petrarca (1304-1374) vio en la república de Cola un augurio favorable a la restitución de la antigua virtud en Italia y en el mundo, pero no consideró contradictorio hacer coincidir ese hecho con la esperanza de que el regreso del papa a Roma desde Aviñón contribuyera a restaurar la virtud, ni con el deseo de que fuera restablecida por un emperador que descendiera desde los Alpes para poner orden en Italia. Petrarca, un hombre no comprometido políticamente, era incapaz de distinguir con claridad entre los diferentes regímenes políticos *, y resulta significativo también que al elaborar la imagen de la restauración de la virtud no concediera importancia a la

[1] *Paradiso*, XII, 139-145. Reeves, *Influence of Prophecy*, Cap. 2, nota 20, ver *supra*.

[2] Iris Origo, *Tribune of Rome*, Hogarth Press, Londres, 1938.

* La expresión utilizada por Pocock es «*forms of rule*», literalmente significa formas de gobierno. Ahora bien a lo que el autor se refiere no es a la manera en que el poder constitucional está organizado y dividido (monarquía y república si se atiende al carácter electivo o hereditario de la jefatura del Estado, parlamentario, presidencialista y convencional, si se tiene en cuenta las relaciones entre poderes y el predominio de unos u otros) sino a los supuestos materiales que sustentan la organización jurídico-constitucional del poder, es decir, al régimen político; así pues, es esta última la expresión que en principio se utilizará de manera preferente en la traducción española, sin perjuicio de que en ciertos casos y por razones de simple expresión formal, se empleen otras formas gramaticales. De cualquier forma, en el capítulo referente a la construcción de Polibio y a la forja del «*Mito di Venezia*», Pocock explica en detalle de qué manera la teoría de las formas políticas se hace doctrina de división de poderes en el pensamiento liberal. *(N. del T.)*

profecía apocalíptica[3]. Las técnicas de erudición humanista, como veremos, construyeron una imagen demasiado humana de la virtud antigua, una imagen demasiado social de la vida del hombre en el tiempo, como para dejar espacio suficiente a los tipos y símbolos del vocabulario profético. En este mismo sentido, resulta también revelador que, según parece, quienes menos se dejaran seducir por la grandielocuencia del tribuno fueran precisamente los florentinos. Los florentinos no sentían la necesidad de construir un simbolismo dramático en favor de la república o de envolverla en una declamación profética, porque la tenían ya y podían ofrecer —especialmente en los momentos de mayor desencanto— una descripción singularmente realista de su funcionamiento. Aun así, y durante los dos siglos posteriores, serían los florentinos quienes elaborarían las articulaciones más incisivas de la conciencia cívica y de sus problemas; y pese a que esas expresiones fueran altamente deudoras de las formas de pensar y de escribir del humanismo, el modo apocalíptico estaba lejos de haber pronunciado su última palabra en este ámbito del pensamiento.

A principios del siglo XV —para no retroceder más atrás en el tiempo— puede encontrarse en la literatura florentina, especialmente en los escritos de Coluccio Salutati (1331-1406) y de Leonardo Bruni (1361-1444), lo que parece ser una ruptura decisiva con la forma de pensamiento señalada. Los autores modernos que han estudiado este tema con mayor profundidad son Hans Baron y Eugenio Garin[4], pero sus trabajos, aun cuando gocen de prestigio y de merecida reputación, son todavía objeto de controversia entre los expertos, lo que obliga a proceder con cautela. En cualquier caso, no parece que quepa cuestionar seriamente que se estaban produciendo los siguientes cambios en el modelo ideológico florentino. Para empezar, el rápido rechazo al mito fundacional hasta entonces imperante, que insistía en que Florencia habría sido en origen un asentamiento de los soldados de Julio César, que comenzaba a declinar en favor de otro que afirmaba que la ciudad era una fundación de la república romana. En trabajos de años posteriores, Bruni estaría dispuesto a mirar incluso más lejos para considerar a Florencia asociada al sistema de ciudades-república etruscas que habían florecido antes de la dominación romana de la península, y a sugerir que la absorción de esas repúblicas por una república única, habría preparado la vía para la absorción de esa república en una tiranía mundial (y, dicho sea incidentalmente, esta ob-

---

[3] E. H. Wilkins, *Life of Petrarch*, Chicago University Press, 1961, cap. XII, pp. 63-73, 117-118, 120, 134-135. J. H. Whitfield, *Petrarch and the Renascence*, Russell and Russell, Nueva York, 1965, pp. 35-37.

[4] Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, 2.ª ed., 1966; *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1955; *From Petrarch to Leonardo Bruni; Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago University Press, 1968; «Petrarch: His Inner Strugles and the Humanistic Discovery of Man's Nature», en Rowe and Stockdale eds., *Florilegium Historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, University of Toronto Press, 1971. Eugenio Garin, *Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trad. Peter Munz, Harper and Row, New York 1965. George Holmes, *The Florentine Enlightenment, 1400-1450*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1969.

servación anticiparía un reflexión muy querida a Maquiavelo). La oposición de los republicanos al gobierno de César y su identificación con la tiranía antes que con la monarquía no era un mero accidente, era una tentativa demostrada y fundada en aquel tiempo, de rescatar la figura histórica de Bruto de las profundidades de la infamia a la que lo había arrojado Dante [5]. Dante había considerado a Bruto como un traidor a su superior, y puesto que aquel superior prefiguraba el emperador que reinaba sobre la jerarquía de los hombres a semejanza de como lo hacía Dios sobre las jerarquías de la naturaleza, era lógico que situara a Bruto y a Casio, junto al Judas que había traicionado al mismo Dios. Pero la subsiguiente revolución en la imaginería histórica presentará a Bruto (Casio no era personaje apto para una idealización) como prototipo de ciudadano republicano y tiranicida, y condenará a César por tirano y subversor de la República [6].

Pero en todo esto hay más que una simple revisión de mitos. La imagen completa de la autoridad humana y su historia hacia la que se suponía miraban los florentinos, estaba incursa en una reconstrucción radical que partía de una quiebra en su continuidad histórica, y –en un sentido muy importante— crecientemente mundanizada *(secular)*. En lo que pudiera llamarse visión imperialista de la historia, la sociedad política era considerada como una repetición entre los hombres del orden jerárquico existente en el cielo y en la naturaleza. Su legitimación y sus categorías organizativas eran aparentemente intemporales, y el cambio solo podía advenir en ellas en forma de degeneración o de recuperación de su originaria integridad. Por consiguiente, su asociación con el imperio, como su asociación con la monarquía, era en general una asociación con lo intemporal. Quienes intentaron, bien desde el punto de vista del papa, bien desde el compromiso con el realismo político, enfatizar que el imperio o la monarquía pertenecían a la *civitas terrena*, podían, obviamente, acentuar su carácter profano (*secular*). Pero en la nueva visión de las cosas, y aun cuando la república de Florencia se mantenía como un ideal elevado, su existencia en el presente y en su propio pasado, sólo se encontraba asociada con otras repúblicas y con aquellos tiempos pasados en que habían existido las repúblicas. La república no era intemporal porque no reflejaba por mero acto de correspondencia el orden eterno de la naturaleza; estaba organizada de forma diferente y un espíritu que aceptara la república y la ciudadanía como realidades primordiales podría practicar implícitamente la separación de lo político del orden natural. La república era más política que jerárquica; estaba organizada para afirmar su soberanía y su autonomía, y, por consecuencia, su individualidad y su particularidad. El momento en que el intelecto florentino se dispuso a aceptar la lealtad a Florencia como concepto separado de su orden natural y de sus valores eternos, viene señalado por uno de los primeros adagios florentinos conocidos, aquel que afirma que se debe *amar a la patria más que a la propia alma* (*amare la propria patria piú della propria anima*), adagio en el que subyace

[5] Para las recriminaciones que Petrarca dirigirá a César véase Baron, en *Florilegium Historiale* (nota 4, *supra*), pp. 19-20, 37-39.

[6] Baron, *Crisis*, nota 4, *supra*, cap. 3.

implícita una distinción y un conflicto. Pero afirmar la particularidad de la república significaba reconocer su existencia en el tiempo y no en la eternidad y, por consiguiente, proclamar de alguna forma que era transitoria y que se encontraba condenada a la inestabilidad por ser ésa la condición lógica de las realidades particulares. La aceptación de la condición perecedera y mortal de la república por el ideal republicano se encontraba simbolizada en la elección como héroe del fracasado rebelde Bruto. La única certeza en relación con las repúblicas era que tendrían un final en el tiempo, en tanto que, por contra, un universo teocéntrico afirmaría perpetuamente la monarquía sin entrar en consideración del particular destino de cada una de las monarquías. Incluso ni siquiera era seguro que la república fuera la consecuencia de un principio.

Afirmar la república significaba, por tanto, romper la continuidad eterna del universo jerárquico en una infinidad de momentos particulares: los períodos de historia en los que las repúblicas habían existido y que merecían atención, y los períodos en que no habían existido y que, en consecuencia, no deparaban argumentos de valor o de autoridad al presente. La idea del advenimiento de un «renacimiento» tras una era de barbarie parecía deber algo a una insistencia patriótica por confrontar la república florentina con la romana y por descartar los siglos intermedios de imperio romano y germánico como un interludio de tiranía y barbarie. La particularidad y la historicidad de la república implicaba la particularización de la historia y su secularización, e implicaba también el repudio de una parte importante de la historia a la que se consideraba desprovista de valor. Resulta, sin embargo, interesante e importante, señalar que semejante cuestión suscitó otro problema subsidiario en la evaluación de la propia historia florentina: el del lugar que debería corresponder a Dante y a otras glorias de las letras florentinas, que habían aceptado asociar la república al imperio, denigrado a Bruto y exaltado a César, y lo habían hecho utilizando *«il volgare»*, la lengua que los humanistas intransigentes consideraban todo un síntoma de la barbarie medieval. El fervor por exaltar la república declarando que había renacido de la antigüedad clásica no compensaba el precio de repudiar los elementos mayores del propio pasado de la república florentina, y Dante *«il volgare»*, serían, a su debido tiempo, rehabilitados. Pero ello sólo podría hacerse encontrando una explicación de cómo habían existido y operado tan gloriosamente en su propio época un tiempo que no era ni la antigüedad clásica, ni aquel presente que imitaba a lo clásico. La misma imagen del presente se veía alterada por el reconocimiento y glorificación que en aquel instante se estaba efectuando tanto del hombre del *trecento*, como de aquellos otros que provenían de la antigüedad[7]. El pensamiento estaba aproximándose al umbral de la explicación histórica moderna y al descubrimiento central del intelecto histórico según el cual «las generaciones equidistaban por igual de la eternidad» —es decir, que cada uno de los fenómenos de la historia ha existido en su propio tiempo, en su propia *razón*

[7] Baron, *Crisis*, caps. 13-15. Ver también David Thompson y Alan F. Nagel (eds.), *The Three Crowns of Florence: Humanist Assessments of Dante, Petrarca and Bocaccio*, Harper and Row, Nueva York, 1972.

ser y en su propia peculiaridad y modo—. Semejante forma de pensar era consecuencia de un proceso de cambio en las ideas que es posible reconocer también en otros momentos y en otras culturas: cuando cierta imagen del pasado concebida como un todo continuo que posee autoridad en el presente, resulta discutida y algunos segmentos de la historia son desechados por carecer de valor —lo que puede suceder a resultas de un intento clasicista por localizar de manera exclusiva cualquier valor en un período particular—; entonces, cabe, bien que el período repudiado reafirme su pretensión de autoridad porque como resultado de alguna otra vinculación con el presente demuestre la importancia de ser tenido en consideración, o bien que sea necesario explicar por qué si los fenómenos en cuestión carecen de autoridad o valor, sin embargo, existieron y a pesar de todo mantuvieron a duras penas una relación de casualidad con el presente y con el pasado. En estas circunstancias, puede surgir fácilmente una manera relativista de explicar el pasado como poseedor de su propia forma de existencia, de sus propios valores, y de su propia aspiración a despertar nuestro interés [8]. En el supuesto que estamos estudiando, la continuidad del pasado mostraba muchas de las características de un orden jerárquico atemporal. En el instante que esa continuidad se vio atacada, se rompió en una secuencia de momentos que podían tener tanto valor positivo como negativo, ya que la existencia de una forma política particularizada le venía impuesta como criterio de valor; fue entonces, cuando un momento que de acuerdo con esta lógica (la propia del *trecento*) poseía un valor negativo en el criterio tradicional, demostró en cambio tener un valor positivo para el presente gracias a la intensa conciencia que la república supo poseer de su propia continuidad y de sus propias tradiciones. Dos imágenes de tiempo entraron en conflicto, y el resultado fue una explicación histórica del *trecento*. No obstante, la completa sistematización de lo intemporal en el tiempo y las conflictivas evaluaciones del pasado que a ello siguieron, fueron sólo consecuencias de la afirmación de la individualidad y de la continuidad de la república.

Hans Baron, sustentando sus tesis sobre una cronología detallada de ciertas obras clave del humanismo florentino, ha defendido que todos esos cambios tuvieron su origen en la crisis política experimentada por los ciudadanos de Florencia en torno al 1400. El poderoso señor que fue Giangaleazzo Visconti, cuya familia poseía una considerable base de poder en Milán, parecía haber intentado construir un sistema de hegemonía destinado a desembocar en la formación de un Estado monárquico permanente en el norte y centro de Italia. Mientras su poder se extendía rápidamente en Toscana, se había producido una fractura diplomática y militar entre Florencia y Venecia, y en medio de esa crisis —argumenta Baron—, los florentinos se sintieron dramática y traumáticamente solos, apareciendo ante sus propios ojos como los últimos campeones de la libertad republicana en Italia y en el mundo conocido. La tesis de Baron [9] es que en los dos años que precedieron a la repentina muerte de

[8] Para un tratamiento teórico extenso veáse mi *Politics, Language and Time*, cap. 8 («Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and Their Understanding»).

[9] *Crisis*, caps. 1-2, 10-11, 16.

Giangaleazzo a finales de 1402, y al consiguiente colapso de su poder, tuvo lugar la revolución de autofiliación (*self-affiliation*: en el sentido de autorreconocimiento de la propia identidad) histórica que hemos descrito, sufrida por el pensamiento florentino como parte de una crisis de patriotismo que también era una crisis en la autoconciencia (*self-awareness*) de la república. Aislados por el poder del Visconti, los florentinos se percibieron intensamente a sí mismos como una comunidad amenazada; aislados por el creciente poder territorial de un hombre, se vieron a sí mismos como una estructura política forjada en las instituciones y en los valores republicanos. El lenguaje de los propagandistas milaneses era cesarista e imperialista, y en su réplica, los humanistas florentinos, especialmente aquellos relacionados con la cancillería diplomática a cuya cabeza se sucedieron Salutati y Bruni, tomaron la decisión revolucionaria de repudiar a la vez, el simbolismo cesarista y la tradición imperial, identificando a Florencia con el principio republicano, y polarizando un pasado que fundamentaba su legitimidad en momentos republicanos e interludios de tinieblas, en la forma anteriormente descrita.

Asociado a esta revolución en los conceptos historiográficos, Baron encuentra, en los escritos de este período, la evidencia de una crisis todavía más profunda del pensamiento florentino. Desde los tiempos de Platón y Aristóteles se había venido debatiendo de manera intermitente la cuestión de los méritos que debían reconocerse tanto a una vida dedicada a la actividad pública —la *vita activa*—, como a la vida consagrada a la búsqueda filosófica del conocimiento puro —*la vita contemplativa*—. Para los atenienses (la mitad de cuyo espíritu participaba de la convicción de que sólo la vida ciudadana era verdaderamente ética y humana, mientras que la otra mitad creía que únicamente el mundo abstracto de la contemplación desmotivada era verdaderamente inteligible y real) el problema de la posible antítesis entre política y filosofía había resultado particularmente doloroso. El espíritu medieval se había decantado por supuesto en favor de la contemplación; las preocupaciones de los filósofos, así como los intereses de los cristianos no eran de este mundo, e incluso después que el renacimiento aristotélico hubiera rehabilitado la creencia en la acción racional y social, no existía la debida correspondencia entre el conocimiento mediante el cual los universales resultaban reconocidos y la prudencia aplicada a las decisiones sociales. El individuo de Fortescue, obediente a la ley natural y a la costumbre, y políticamente activo sólo en las raras ocasiones en que era necesario elaborar una ley parlamentaria (*statutes*), a duras penas podía imaginar su vida cívica en seria rivalidad con su contemplación filosófica, si es que tenía oportunidad de involucrarse en esta última. Y no por casualidad, Petrarca se sintió legitimado para reprochar a Cicerón, el autor que encarnaba su ideal romano, que se hubiera inmiscuido en una política deshonrosa y se hubiera expuesto a sufrir una muerte indigna, cuando habría debido ocuparse de su propio cometido como filósofo [10]. Pero en el pensamiento florentino posterior se dijo mucho en favor de una *vita activa* que era específicamente un *vivere civile* —un tipo o modo de vida consagrado a las preocupa-

[10] Existe una amplia literatura sobre los cambios de posición de Petrarca. Véase Baron, en *Florilegium Historiale*, y *From Petrarch to Leonardo Bruni* (nota 4, *supra*), caps. 1 y 2.

ciones cívicas y a la actividad (fundamentalmente política) de la ciudadanía, es decir de la participación política—. Es perfectamente posible establecer un correlato entre el modo de vida preferida de un autor y su adhesión a una forma política. La persona que practica la *vita contemplativa* puede elegir contemplar las jerarquías estables del existir y encontrar su lugar en un orden eterno bajo un monarca que desempeñe en el microcosmos el papel de Dios como garante de ese orden; pero aquel que practica el *vivere civile* se compromete a participar y actuar en una estructura política que haga posible al individuo semejante conducta —lo que aboca, por tanto, a esa ciudadanía a un determinado tipo de «*polis*» y es por esto por lo que en fechas posteriores el *vivere civile* se convirtió en un término técnico que designaba una constitución cívica construida sobre amplias bases participativas—. Baron no sólo encuentra implícito y manifiesto tal género de contraste de actitudes en los escritos de los publicistas milaneses y florentinos durante la crisis de 1399-1402, sino que también se propone explicar lo que parece ser un comportamiento fluctuante de los florentinos con respecto a esa polarización de valores, tomando como referencia los acontecimientos de aquellos años. Un autor en particular, Coluccio Salutati, osciló de manera harto remarcable entre la afirmación de los valores de la ciudadanía activa y los de la contemplación del mundo, el retiro del mundo y la aquiescencia a un gobierno monárquico e incluso tiránico. En un examen más detallado de los textos de Salutati y de otros autores, Baron se esfuerza por relacionarlos con la extensión de la crisis desatada por Milán, para llegar a la conclusión de un decantamiento decisivo en favor de los valores del activismo político y de la participación durante este crucial período [11]. El redescubrimiento de la ciudadanía y la revaluación de la historia, fue el resultado de una repentina intensificación de la autoconciencia (*self-awareness*) republicana en medio de la traumática confrontación con Giangaleazzo Visconti.

Las tesis de Baron han sido objeto durante años de críticas por los estudiosos, y conviene observar que sus supuestos más discutidos y al mismo tiempo más desafiantes, son los concernientes a la cronología y a las motivaciones, lo que se traduce en contestar aquellas de sus tesis que afirman que un cambio decisivo en los valores pudo ser establecido en un momento temporalmente determinado y descrito como el resultado de las experiencias dominantes en esa época. Es natural que la crítica histórica haya tendido a centrarse en torno a tales asertos. A los historiadores les corresponde determinar las causas y los motivos, y a los historiadores de las ideas les competen las relaciones entre ideas y hechos, entre pensamiento y experiencia, y en ese orden de consideraciones parece justo y adecuado que les importe saber si un cambio ideológico capital se produjo en el momento y por las razones expuestas por Baron como también parece correcto recordar que conocer la ocasión en que se opera la emergencia de un nuevo acontecimiento intelectual no significa conocer todo en torno a lo que en aquel hecho sucedió. El presente estudio ha sido concebido de manera que nuestros objetivos consistan en: identificar el vocabulario, fijar la terminología conceptual entonces disponi-

[11] Baron, *Crisis*, caps. 5 y 7; *From Petrarch to Bruni*, caps. 3 y 4; «Leonardo Bruni», *Past and Present*, 36, 1967.

ble para referirse a los regímenes políticos considerados en su particularidad, explorar sus implicaciones y limitaciones, analizar cómo operaban en la práctica, y examinar los procesos a través de los cuales esos sistemas conceptuales, sus usos e implicaciones, fueron cambiando en el tiempo. Por consiguiente, no es de importancia fundamental para nuestros propósitos saber si ciertos cambios en el pensamiento florentino fueron o no consecuencia o resultado de los sucesos de 1399-1402. Pretendemos conocer cuáles fueron esos cambios conceptuales, y qué otros cambios comportaron, además de precisar qué consecuencias pudieron tener en el mundo del pensamiento. De este modo y en la medida en que se aspira a poner de manifiesto cómo se produjo la principal quiebra o la revolución lingüística en los conceptos —como es el caso de cuando se operó una reevaluación de la historia asociada a un aumento del énfasis en los valores de participación cívica—, importa saber cuáles fueron las implicaciones y consecuencias de los cambios verificados en el vocabulario conceptual de los hombres, así como conocer en sus términos las ocasiones y las causas originales que determinaron que esos cambios tuvieran lugar.

La expresión «humanismo cívico» se encuentra inseparablemente vinculada a las tesis de Baron y, de hecho, los autores que pretenden cuestionarla están también dispuestos a desafiar la utilidad del término o la importancia de los fenómenos que en ella se denotan. Además de cuestionar la cronología de Baron, quienes la objetan dicen primero, que el interés de los humanistas por la *vita activa* no procede significativamente de su *crise de conscience* como ciudadanos de una república; segundo, que los ciudadanos del *comune* italiano no necesitaban el lenguaje de los humanistas para articular su conciencia cívica. Y, puesto que a lo largo de este libro nos proponemos utilizar la terminología «humanismo cívico» para expresar una cierta formulación de la conciencia republicana y de sus problemas, parece llegado el momento de indicar qué se entiende implícitamente cuando se utiliza ese término, y a qué postulados históricos compromete su uso por el autor y el lector. Y esto puede hacerse situando junto a la de Baron otras interpretaciones acerca del carácter político de la conciencia humanista.

Jerrold Seigel ha defendido que los orígenes del interés humanista por la *vita activa* provienen más de sus compromisos intelectuales y profesionales que de su sensibilidad cívica [12]. Seigel señala que los humanistas, por su función social, practicaban el arte de la retórica, una actividad intelectual tan importante para la cultura italiana como la filosofía y en acusado contraste con ella. La filosofía debía ocuparse del conocimiento de los universales —de comprender lo particular a la luz de lo universal— y la actitud apropiada ante los universales era la contemplación y no la acción. La filosofía, por consiguiente, era no política y el universo entendido como un

[12] Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla* (Princeton University Press, 1968). «Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric?», *Past and Present*, 34, 1966, en relación con el cual «*Leonardo Bruni*» de Baron es una respuesta. Ver también David Robey, «P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist», *Past and Present*, 58, 1973, pp. 3-37.

conjunto de universales sólo secundariamente podía ser considerado habido por animales políticos. La retórica, por contra, se ocupaba de persuadir a los hombres a actuar, a decidir, a aprobar; era un intelecto emergente en la acción y en la sociedad, y presuponía siempre la presencia de otros hombres a los que el propio intelecto pudiera dirigirse. Política por naturaleza, la retórica se encontraba invariable y necesariamente inmersa en situaciones particulares, en decisiones particulares y en relaciones particulares. Inmersa en el mundo de lo particular, debía hacer frente siempre a un concreto problema: el de si, comparada con la filosofía, proporcionaba algún conocimiento. Conviene observar, no obstante, que la retórica, ocupando un lugar en el pensamiento italiano comparable al que el pensamiento de Fortescue reservaba a la experiencia, era en virtud de su carácter político mucho más positiva y activa. En efecto, mientras la retórica se proyecta sobre el futuro y persuade a los hombres a la acción, la experiencia es sólo el resultado del descubrimiento de lo que ya se ha hecho. Un mundo en el que la retórica se sitúa al mismo nivel que la filosofía, es un mundo donde las decisiones políticas se toman cara a cara, en tanto que un mundo donde su lugar viene ocupado por la experiencia y la costumbre, es un mundo de tradiciones institucionalizadas.

Seigel sostiene que el pensamiento humanista emergió de la confrontación entre una filosofía, cuyos valores eran contemplativos y una retórica, fundada en valores cívicos y activos; el secreto del éxito de Petrarca consistió en persuadir a sus admiradores y sucesores a aceptar esa confrontación como una dialéctica entre sistemas de valores rivales, ninguno de los cuales se encontraba en condiciones de reclamar absoluta prioridad sobre el otro. En fin, para Siegel es característico del pensamiento humanista oscilar de atrás hacia adelante, entre lo cívico y la posición contemplativa, de una manera propia de la herencia humanista y no necesitada de una relación directa con la historia de los acontecimientos externos. Consecuentemente, Baron —dice Seigel— infravaloró hasta qué punto Bruni, Salutati e incluso Petrarca estaban dispuestos a acogerse a la opción contemplativa, y no comprendió la forma en que debería explicarse la elección en favor de uno u otro sistema de valores. Y es que, en efecto, optar por valores cívicos no significaba abrazar completamente la causa política del republicanismo y optar por los valores contemplativos no suponía expresar total desilusión hacia la república. El humanista era ambivalente entre la acción y la contemplación; era propio de su *métier* como intelectual serlo, y podía perfectamente practicar su ambivalencia en el marco de la república. Consecuentemente, el humanismo en su conjunto no se hizo «cívico» cuando triunfó la república, ni «contemplativo» cuando llegaron los malos momentos, y el movimiento de los individuos entre las dos alternativas no precisa ser explicado en términos de respuesta ante los acontecimientos políticos. El énfasis de Baron en explicar a través de la cronología puede resultar equivocado.

Ahora bien, todo ello es correcto, pero en ningún caso puede significar que algo como el humanismo cívico careciera de existencia histórica. Al igual que la retórica era a la vez activa y cívica, resultaba posible que el retórico —o el humanista *qua* retórico— elaborara un lenguaje en el que se ar-

ticulaba una conciencia cívica que podía ser compartida o no. El retórico y el ciudadano propendían por igual a entender la vida humana en términos de participación en acciones y decisiones particulares, y de inclusión en relaciones políticas particulares de diferentes personas particulares. Y en una explicación propia del estilo del humanismo cívico hemos encontrado una forma de expresar esa visión de la vida reconstruyendo la historia como historia de las repúblicas que existieron en el tiempo. En los trabajos de Eugenio Garin sobre el espíritu humanista se sugiere que la afinidad era bastante más profunda y que la propensión general del humanismo, fuera cívico o no, se dirigía a contemplar la vida en términos de un conjunto de acciones particulares acometidas en momentos particulares [13]. El estudioso humanista, sostiene Garin, consideraba que la filología con preferencia a la filosofía señalaba el camino hacia el conocimiento, y en un caso como el de Lorenzo Valla, la preferencia era debida al hecho de que se trataba de un retórico. Concediendo mayor importancia a la expresión de la verdad que a su percepción, Valla se interesó por los momentos y ocasiones —es decir, por los contextos— en los que se habían producido los actos de enunciación o de expresión (*speech-acts*) que le daban forma [14]. El filósofo escolástico enfrentaba el conocimiento de los textos de Aristóteles sumergiéndose en un complejo proceso de abstracción, análisis y adaptación, en el que el texto, su contexto y autor, podían virtualmente desaparecer, mientras que el punto verdaderamente importante radicaba en la obtención de los principios universales de los que se podían extraer consecuencias. La crítica humanista de este procedimiento —crítica vehemente y a menudo injusta— era que el verdadero pensamiento de Aristóteles, su verdadero saber, estaba siendo destruido y reemplazado por esquematizaciones, y, como reacción, el humanismo se dispuso a aprender cuanto pudo sobre el propio Aristóteles, sobre su espíritu tal y como lo revelaban sus obras, sobre sus palabras tal y como las conservaban los documentos. En realidad, Aristóteles es un ejemplo inadecuado. En un principio se le consideró el iniciador del método escolástico, luego fue atacado, censurado y reemplazado por otros autores, y finalmente, y una vez que los humanistas dieron por concluida la censura del aristotelismo, fue de nuevo objeto de estudio. Pero el efecto de la técnica humanista fue la exaltación de la filología, la tentativa por determinar el verdadero contenido

---

[13] *Supra*, n. 4.

[14] Garin, pp. 5-7, 15-17, 50-66, 69-77. Para Valla y el papel de la retórica ver también Seigel, *Rhetoric and Philosophy*, cap. V; Ronald R. Kelley, *The Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, Columbia University Press, Nueva York, 1970, caps. I y II; así como mi reseña crítica publicada en *History and Theory* II, n.º I (1972), 89-97; Nancy S. Struever, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton University Press, 1970. Una reflexión sobre el humanismo cívico desde un punto de vista socio-político puede encontrarse en Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton University Press, 1963, y en *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton University Press, 1968; Marvin B. Becker, *Florence in Transition*, 2 vols., The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1967-1968, y para otros títulos véase el manual dirigido por Anthony Molho, *Social and Economic Foundation of the Italian Renaissance*, John Wiley and Sons, Nueva York, 1969. [Sobre el significado del término *speech-acts*, véase lo que se dice en el estudio preliminar que precede al libro. *(N. del T.)*]

de los documentos, el significado real de las palabras, lo que auténticamente habían dicho el filósofo, el orador, el historiador o el poeta[15]. En lugar de la lógica se tendió a exaltar la «gramática», término que al igual que el de «filología» pretendía referir el estudio de las lenguas del pasado, la crítica de los textos, la estructura de las frases, y en general la palabra escrita como instrumento para transportar significados. Por medio de la gramática y de la filología —y en un cierto sentido, sólo a través de ellas— podía llegar a conocerse el significado que el autor quería atribuir a sus palabras. Las ciencias auxiliares del lenguaje permitieron que su espíritu se comunicara directamente con el de su lector.

Pero las consecuencias epistemológicas y, en última instancia, filosóficas de ese hecho fueron drásticas. Cuanto más se insistía en que un autor fallecido hacía muchos años nos hablaba en presente, y cuanto menos se valoraba la estructura de los universales intemporales como instrumento mediatizador de su voz, mayor conciencia se adquiría de que la comunicación entre lector y texto se estaba prescindiendo del tiempo, ya que entre autor y tiempo presente mediaba una distancia espacial y temporal. Y cuanto más escrupulosamente se aspiraba a facilitar esa comunicación estudiando el texto y el contexto en que había sido escrito o dicho, más consciente se debería ser también de la existencia de circunstancias temporales, sociales e históricas, que habían condicionado al autor, y que, modelando su lenguaje y su contenido, tendrían que haber contribuido a modelar su pensamiento. Esa intensificación en la adquisición de una conciencia histórica se refleja con claridad en las cartas que Petrarca dirigió a Cicerón y a Tito Livio, aludiendo directamente desde su momento en el tiempo al de ellos en el suyo —desde tal y tal año «de la Encarnación de Aquel del que habrías oído hablar si hubieras vivido más tiempo»[16]—. Es posible encontrar algo parecido en el discurso de Dante a Virgilio —«poeta, por el Dios que no conociste, enséñanos el camino»[17]—. Pero Petrarca no sigue al Dante que se hace acompañar de Virgilio en un viaje extrahistórico por regiones donde las vidas individuales se hacen eternas. La poesía (pariente cercana de la profecía) comprendía lo que concernía a lo universal y a lo divino, pero la prosa —especialmente la del historiador o del orador— era social y profana (*secular*). La conciencia filológica deviene en grado sumo conciencia de un espíritu que se expresa en la prosa y en el mundo, tal y como ella lo percibe. Los retóricos humanistas convirtieron la vida intelectual en una conversación entre hombres que vivían en el tiempo.

---

[15] En su etapa final este esfuerzo pretendió incluso poder llegar a servir para explicar las palabras del mismo Dios. Ver George Newton Conklin, *Biblical Criticism and Heresy in Milton*, King's Crown Press, Nueva York, 1949, pp. 1-2, y el *dictum* de Valla (citado por Garin, p. 16) de que «ninguna de las palabras de Cristo nos ha llegado, porque Cristo hablaba hebreo y nunca escribió nada».

[16] Ésta es la fecha que figura en la carta a Tito Livio, *Fam.*, XXIV, 8, pero casi todas sus cartas a autores clásicos —por lo menos a filósofos e historiadores, aunque no a poetas— emplean un lenguaje similar. Ver Mario E. Cosenza, trad., *Petrarch's Letters to Classical Authors*, Chicago University Press, 1910.

[17] «Poeta, io ti riceggio, per quello Dio che tu non conoscesti... che tu mi meni [...]», *Inferno*, I, 130.

Fue entonces cuando comenzó a hacerse evidente una cierta afinidad entre humanismo filológico y humanismo político. Uno y otro individualizaban ciertos momentos del pasado humano y se esforzaban por establecer una correspondencia entre ellos y los momentos del presente. Petrarca aprendió directamente de Tito Livio, y no vaciló en escribirle. La Florencia de Salutati y de Bruni aprendió directamente de la Roma republicana y se imaginó a sí misma como una Roma renacida. Más tarde, en su célebre carta a Francesco Vettori, Maquiavelo describe cómo, llegando a casa al anochecer, se revestía de ropas de ceremonia y se disponía a comparecer ante los antiguos para conversar con ellos a través de la lectura de sus libros [18]. Su conversación tenía por objeto no sólo devolver a Maquiavelo la comprensión de la política, sino también indirectamente a la verdadera participación cívica. La idea de una conversación directa con la antigüedad es un concepto clave en todas las formas de humanismo y puede aparecer dentro o fuera de un contexto político, pero siempre comporta una dimensión irremediablemente social e incluso política: implica que la cumbre de la experiencia humana, bajo la mirada de Dios, reside en la reunión de mentes similares que se encuentran en comunicación y que elaboran conjuntamente proposiciones, opiniones y decisiones. La conversación con los antiguos de la que nace el conocimiento está unida a aquella conversación entre los ciudadanos que tiene como resultado las decisiones políticas y la ley. Ambas se desarrollan entre sujetos particulares, situados en momentos particulares del tiempo —los antiguos y los humanistas ocupan diferentes momentos, mientras los ciudadanos comparten el mismo momento—, y emplean el lenguaje apropiado a sus específicas situaciones en razón de su respectiva experiencia en sus propios problemas (el humanista debe ser gramático, los ciudadanos deben expresarse en un *volgare* común). Si el hombre en tanto que animal intelectual se define como «humanista», mientras que en cuanto animal político se considera «ciudadano», sus actos de conocimiento y sus actos de decisión deben asumir algo del carácter propio de aquello que Fortescue llamaba «*statutes*» —leyes escritas del Parlamento—. Efectivamente, las leyes son acuerdos entre seres vivos, localizados en el tiempo, que se sirven de los recursos intelectuales al alcance de los hombres que viven en un momento histórico. Pero tal género de actos de naturaleza intelectual, que en la jerarquía de Fortescue ocupan el tercer lugar, los sitúan los humanistas y los ciudadanos en el centro del cuadro por requerir capacidades intelectuales considerablemente mayores a la simple prudencia, el único medio a disposición de Fortescue. La importancia otorgada por los humanistas a la comunicación era suficiente para suscitar la cuestión de cómo hacer posible que los hombres particulares, que existían en momentos históricos particulares, aspiraran a un conocimiento seguro. La respuesta no podía venir dada en términos de simple conocimiento de universales porque entonces, el animal intelectual se vería empujado al universo de los

[18] «[...] entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actione; et quelli per loro humanità mi rispondono [...]», Machiavelli, *Lettere*, ed. F. Gaeta, Feltrinelli, Milán, 1961, p. 304.

académicos, y el animal político al de las jerarquías imperiales. Y tratar de dar una respuesta recurriendo a una simple acumulación de experiencias, hubiera resultado fatal tanto para humanistas como para ciudadanos. Aun así, era preciso dar una respuesta, de otra forma Petrarca no habría podido leer a Tito Livio, y Florencia hubiera sido incapaz de autogobernarse. En suma, ¿una conversación que discurre entre individuos particulares puede aspirar a poseer racionalidad organizada? La retórica aplicada a la filología, o a la política, podía dar una respuesta; pero la política era algo más que retórica.

Las actitudes de los humanistas en relación con el problema de los universales fueron diferentes y excesivamente complejas, y en ninguna caso resultaron iguales en Florencia que, por ejemplo, en Padua. Pero parece claro que las principales líneas de pensamiento que emergieron del debate fueron aquellas que no retrocedieron al puro y simple realismo escolástico, ni adoptaron la posición relativista de admitir sólo el conocimiento de lo particular. La filosofía humanista no podía prescindir de la idea de que existían objetos de conocimiento universales de cuya comprensión provenía la única certeza y racionalidad verdadera. Comprometida en virtud del papel conferido a la filología, con la idea de que los universales sólo podían llegar a ser conocidos a través de los trabajos de hombres particulares en tiempos y lugares particulares, la filosofía humanista buscó —a menudo reelaborando temas platónicos— una justificación que le permitiera concebir los universales como algo inmanente en las palabras y las acciones humanas, comprensible a través del conocimiento creativo de sus obras y del compromiso con sus hechos. El Renacimiento alcanzó la mayor expresión de su platonismo cuando exaltó la relación vital entre alma y paradigma, es decir el mundo de los valores universales por encima de su contemplación abstracta por el intelecto [19], lo que equivale a decir que la historia podía ser situada por encima de la filosofía basándose en que esta última inspiraba el intelecto con la idea de verdad, mientras la primera lo hacía con ejemplos concretos de la verdad. De este modo, la propia verdad tendió a consistir menos en un sistema de proposiciones que de relaciones en el que en razón a su capacidad de indagación cognoscitiva, se encontraba inscrito el espíritu de quien pretendía conocer. En consecuencia, la participación en la conversación humanista, en una u otra de sus formas, se hizo en sí misma en el mecanismo de entrar en relación con lo universal, y lo universal llegó a ser conocido y experimentado por su perpetua vinculación en la conversación con lo particular. La cuestión que se planteaba era la forma que debiera adoptar la conversación, y cuál sería la conversación capaz de realizar de manera más completa lo universal.

Para Aristóteles el problema había consistido en precisar si la forma más elevada de vida era la de la política y la acción o la del conocimiento y la contemplación. Por su parte, el humanismo florentino si de un lado y en razón al ambiente cívico en que se desarrolló, mantuvo una inclinación hacia lo político, de otro y por causa de su tradición filosófica, fue decantándose hacia la orientación opuesta. Por consiguiente, si lo universal era concebido, ante todo, como un objeto de conocimiento intelectual, la forma preferida de

[19] Garin, pp. 9-11 y caps. III y IV.

conversación debería ser la contemplativa: un diálogo filosófico con los contemporáneos o con los grandes del pasado. Resulta altamente significativo que la propia contemplación haya terminado siendo un fenómeno social, un asunto de diálogo y de relación entre espíritu y espíritu, antes que de deducciones y demostraciones formales, y que el término «política» (*politia*) (en griego *politeia*, palabra con la que Aristóteles había querido significar la estructura de relaciones que componían la ciudad) fuera habitualmente empleado —como cuando se aludía a la «república de las letras»— para describir la comunidad de espíritus vivos y muertos en que ese diálogo tenía lugar. La *polis* ateniense había sido una comunidad de cultura tanto como una comunidad de decisión política, y palabras como «educado» (*polite*), «civil» (*civil*), y «cortés» (*urbane*), parecieron haber adquirido a partir del estilo contemplativo del humanismo, las connotaciones que todavía hoy le son propias y que las oponían con sus términos afines: «político» (*political*), «cívico» (*civic*) y «urbano» (*urban*), y que hacían referencia a una vida pública que consistía más en una conversación civilizada que en pura decisión y acción política[20] *.

Semejante estilo contemplativo existió y a menudo se manifestó bajo la forma de gobierno de un príncipe o de un mecenas benevolente con la apariencia del rey-filósofo, que dominaría en Milán, en la Florencia de los Médicis, en Roma o en Urbino. Por contra el estilo alternativo haría de la condición ciudadana su ideal. Eso fue lo que determinó que floreciera en un clima republicano y especialmente en Florencia, ya que aun cuando la atmósfera de Venecia estimulaba el saber propiciando un ambiente de relativa libertad, la «Señoría» resultaba demasiado senatorial como para auspiciar pasionales aseveraciones de un ideal de ciudadanía activa. Pero la realidad, en su conjunto, resultó bastante más compleja de lo que sugieren las palabras. Es posible observar que el ideal del *vivere civile*, en competencia con el ideal contemplativo —si es que tal competencia existió—, fue presa de grandes fuerzas y de enormes debilidades. En primer lugar, hoy es patente que si el humanista en su calidad de filólogo, retórico o ciudadano republicano, se vio obligado a implicarse a fondo en la vida humana participando en sus quehaceres concretos y particulares, esa participación debió traducirse bien en las letras y el lenguaje, bien en la política y la persuasión. La necesidad de hacer inteligible lo particular había dado lugar a la idea de conversación, a la idea de que lo universal era inmanente a la participación en el tejido de la vida y del lenguaje, de suerte que los valores más elevados, incluso los de la contemplación no política, habían llegado a ser alcanzables sólo a través de la conversación y la asociación social. De ello se deriva que la asociación era reputada en sí misma un bien elevado y necesario, un requisito previo para obtener lo universal, y toda la tradición ateniense y aristotélica insistirá con énfasis en que la forma más alta de asociación humana es la política, la

---

[20] Garin, pp. 38, 87, 158-162.

* En el texto original inglés hay un juego de palabras entre *polite*, «educado» y *political*, «político», y entre *urbane*, cortés en el sentido de cortesía urbana y buena vecindad, y *urban* en el sentido de cívico, que no resulta fácil de traducir al castellano no obstante su importancia para entender la construcción futura del discurso republicano. *(N. del T.)*

comunidad de distribución, decisión y acción que Aristóteles había visto en la *polis*. El humanista que había identificado el conocimiento con la actividad social tenía, por consiguiente, fuertes razones para identificarse a sí mismo con el ciudadano —Seigel sostiene, en el fondo, que los valores cívicos eran inherentes a la posición social humanista más que una respuesta a los acontecimientos externos—.

Se podía afirmar, además, que si el conocimiento se alcanza en la conversación, ésta resulta ser un tipo de actividad. La base filosófica del *vivere civile* radicaba en la concepción de que era en la acción, en la producción de obras y de toda clase de actos, donde la vida de un hombre alcanzaba los valores universales que le eran inmanentes. El hombre activo mediante el compromiso total de su personalidad, conseguía afirmar lo que el hombre contemplativo sólo llegaba a conocer a través de la introversión interior de su intelecto o de la dialéctica de la conversación y la amistad platónica. Garin ve en el humanismo cívico un anticipo de aquella doctrina de Vico según la cual conocemos el mundo (es decir, la realidad) creándolo en la historia [21]. Pero si es a la acción a la que le corresponde afirmar lo universal, será preciso demostrar que existe alguna forma de acción que posea la universalidad. Es aquí donde radica la especial importancia de aquellas disputas sobre la primacía del derecho y la medicina que se refieren en los escritos de Petrarca, Salutati y otros autores del siglo XV [22]. En su conjunto, la medicina era un arte más práctico que contemplativo. Podía, por supuesto, alegar cierto interés por las leyes universales del mundo natural, y en una sociedad jerárquica en la que se creía que la política reflejaba el orden de la naturaleza pretender tener mucho que enseñar a quien ostentara el poder político invocando el recurso a la analogía, pero en el ambiente del humanismo fueron otras las misiones de combate que le correspondieron, sufriendo, primero, la imputación de responder al propósito meramente mecánico de asegurar resultados individuales en supuestos individuales, y, segundo, la de encontrarse limitada a un conocimiento del mundo de lo particular incapaz de elevarse hasta el conocimiento de leyes universales. Platón la había acusado de ser empírica, de carecer de connotaciones filosóficas, y fue en el espíritu de la *República* donde Salutati personificó su resignada aceptación, con acentos de lamento, a que la medicina quedara confinada al conocimiento meramente tradicional que resultaba de la simple acumulación de experiencia [23]. Por contra, el político o el jurista tenían interés en lo universal y en lo que no se encontraba sujeto a cambio. La moralidad era inherente al hombre y las leyes humanas eran el resultado del conocimiento de su propia naturaleza. Como la comunidad política era el escenario necesario en el que el hombre adquiría el conocimiento de sí mismo (su autoconocimiento: *self-knowledge*), y llegaba a determinar las leyes que eran su fruto, la conducción de los asuntos de semejante comunidad era el arte arquitectónico del que hablara Platón, es decir, el arte que llevaba la actividad humana hasta el punto en que alcanzaba la universalidad,

[21] Garin, p. 55.
[22] Seigel, pp. 37-40; Garin, pp. 24, 31-36.
[23] Garin, pp. 32-33.

en sí misma la más alta forma concebible de tal actividad. Salutati continuaba con la tradición ateniense de declarar que la comunidad política era autosuficiente y en consecuencia universal, presentando la actividad de gobernarla no como el resultado de la racionalidad aislada de un monarca o un gobernante especializado, sino como una conversación perpetua entre ciudadanos implicados en una multitud de actividades sociales que se elevan por encima de ellas. Ésta era la conversación activa en la que la vida humana alcanzaba la universalidad por intermediación de la conducta de los particulares.

Aun así, Salutati fue capaz de proclamar la superioridad de la contemplación, del retiro monástico, y de aceptar el gobierno de un monarca o de un tirano[24]. Si rechazamos el intento de Baron de relacionar ese planteamiento con el progreso de la crisis desencadenada por los Visconti, tendremos que admitir las tesis de aquellos otros autores que sostienen que la ambivalencia entre valores cívicos y contemplativos fue inherente a la mentalidad humanista. Y lo cierto es que no deberíamos sorprendernos si las cosas hubieran discurrido de esa manera. Ninguno de los elogios que Salutati dedica al arte del poder oculta la debilidad de su posición cívica. Correctamente entendidos, los universales eran realidades abstractas en la medida en que eran realidades. Su *esse* era el *percipi* y, por consiguiente, debían ser objeto de actos de conocimiento. Mientras que los universales podían encontrarse inmanentes en las leyes humanas, las leyes humanas no eran en sí mismas universales sino fruto de decisiones humanas particulares (la *recta ratio agibilium*) que hacían referencia a situaciones humanas particulares y que existían en momentos particulares del tiempo. Los universales sólo podían ser objeto de conocimiento, las decisiones y acciones no podían legislar más que sobre lo particular. Ello significaba que los frutos del arte político y de la ciudadanía podían aparecer como particulares y transitorios, y el político revelarse después de todo, casi más importante que el médico. Todas esas consideraciones tenían cabida en la mente de un humanista que optara (como por los demás lo hicieron muchos en un momento u otro) por la filosofía contra la retórica, por la contemplación contra la acción, por la monarquía y la jerarquía inmutable contra la ciudadanía y los riesgos de la acción en el tiempo. Si la ciudadanía no podía afirmar más que decisiones y valores particulares, estaba condenada a la transitoriedad. Y si los cuerpos o colectividades cívicas resultaban ser sólo colecciones de hombres particulares, no podrían decidir ni constituir nada permanente. Pero fue aquí justamente donde los valores cívicos consiguieron reafirmarse: la tradición política ateniense proporcionaba recursos para sostener que la república la conformaban todos los hombres participando en la realización de todos los valores. Si esto era así, la república se definía como una entidad universal. Pero semejante enunciado descansaba en la teoría de que la república podría distribuir la autoridad de manera que la naturaleza moral de cada ciudadano quedara satisfecha. Sin esa distribución, la república no sería universal, justa ni estable y sus ciudadanos no podrían contar con el apoyo de un orden cósmico en la forma que le venía dado a un monarca o a sus súbditos, porque su organización política no podría pretender reflejar el orden cósmico como lo

[24] Baron, *Crisis*, cap. 7.

haría la monarquía. La teoría de la *polis* y de su estructura constitucional se hizo crucial para la empresa humanista. El humanismo cívico precisaba de un cuerpo de teoría constitucional que fuera también una filosofía. Y sucedió que ese *corpus* estaba disponible.

[II]

Hay varias formas de interpretar la *Política* de Aristóteles y ello complica la tarea de precisar el lugar que pudiera corresponderle en la tradición occidental. Leída en conexión con los otros tratados filosóficos del estagirita, cabe admitir que sitúa en primer plano el gran tema de la ley natural: los hombres perciben los valores inherentes a la naturaleza y se esfuerzan por realizarlos en la sociedad. Cuando estudiamos sus interrelaciones con la tradición agustiniana y con el cristianismo medieval, descubrimos que esta interpretación enuncia afirmaciones de principio sobre la autonomía de la razón y la dirección racional de la política que potencialmente resultan revolucionarias porque cuestionan la necesidad de la gracia y de los canales de la gracia en la conducción de los asuntos terrenales. Pero desde otra lectura —la que se hizo en el momento original— la *Política* aparece como un cuerpo de pensamiento sobre el ciudadano y su relación con la república, y sobre la república (o *polis*) como comunidad de valores. Esta interpretación fue la que se reveló como fundamental para unos humanistas y pensadores italianos enfrascados en procurarse los medios que les permitieran reivindicar la universalidad y estabilidad del *vivere civile*. Es evidente, pues, la existencia de una tradición de pensamiento sobre esta materia de la que participa la *Política*, pero su papel exacto al respecto resulta difícil de precisar ya que se trata a la vez, de una obra extraordinariamente amplia y excepcionalmente penetrante. La tradición en cuestión se remonta a Aristóteles en casi todos sus aspectos doctrinales, pero (dejando a un lado el hecho de que ciertas afirmaciones decisivas fueron formuladas con anterioridad por Platón) han sido tantos los tratadistas posteriores que han ejercido una influencia específica en ella, especialmente en las condiciones del Renacimiento, que no es fácil determinar con certeza cuál fue el autor concreto que adquirió mayor autoridad en la interpretación de un tema particular. Para decirlo en pocas palabras, nos enfrentamos con el problema de interpretar una tradición de pensamiento, pero esa tradición (que puede ser definida como la tradición del gobierno mixto) es el aristotelismo, y la *Política,* además de constituir la primera y más completa exposición de su pensamiento, explicita de tal modo las implicaciones que, en un momento u otro, pueden derivarse de su doctrina que —más allá de la enorme autoridad directa que el propio texto ejerce— merece la pena retornar a la teoría de la ciudadanía y de la organización política (*polity*) que en esta obra se contienen para examinar qué consecuencias pueden obtenerse (y efectivamente se obtuvieron) y qué importancia pudo tener (y efectivamente tuvo) su teoría para los pensadores que se situaron en la clave problemática del humanismo cívico.

Aristóteles enseñaba que cada actividad humana estaba orientada hacia un valor en el sentido de que pretendía algún bien teóricamente identificable, y

cuantitativos con cualitativos podría llevarnos —como ocasionalmente le llegaría a suceder al propio Aristóteles— a hablar de los miembros de una *polis* como si en general fueran susceptibles de división en una minoría identificada con diversas elites y una mayoría constituida por sujetos no pertenecientes a ninguna elite en particular. Sin embargo, parece evidente que para Aristóteles una polarización como la de «pocos» y «muchos», aun cuando pudiera resultar útil para hablar sobre el mundo real en el que tal género de distinciones eran tradicionalmente reconocidas, proporcionaba una base teórica insatisfactoria para precisar las diferencias entre ciudadanos[30].

Semejante género de distinción sólo puede ser establecida acudiendo a una multiplicidad de criterios. En primer lugar, para Aristóteles cabían tantos criterios cualitativos como valores identificables por vía teórica o tradicional llegaran a preferir los hombres, o pudieran impulsarles a asociarse para gozar de su disfrute, sin olvidar que cada individuo era susceptible de responder de manera diferente a la aplicación de criterios diferentes. En segundo lugar, existía un criterio que podía ser empleado en aquellas ocasiones en que pareciera conveniente tratar a todos los ciudadanos como seres de igual valor —para insistir, por ejemplo, en que todos se encontraban comprometidos en la búsqueda del bien sin que fuera posible establecer diferencias entre ellos basadas en la prioridad de objetivos o en su consecución efectiva—. Se trataba de un criterio no cualitativo fundamentado en el número de ciudadanos[31], y su empleo podía dar lugar a una amplia gama de consecuencias, que servía para distinguir las diferentes categorías y cuyo uso podía enmascarar toda una serie de confusiones. Tres eran las categorías que podían reclamar al efecto estar fundadas en una distinción cuantitativa: — el «uno», los «pocos» y los «muchos»— y en cada caso era posible detectar la confusión de lo cuantitativo con lo cualitativo: era lícito pensar que el «uno» y los «pocos» poseían las características de elite que les cualificaba para gobernar y en tanto que los «muchos» se encontraban desprovistos de ellas, por lo que una defensa de su pretensión por gobernar terminó siendo (y permaneció como tal) una defensa de la disociación entre poder político y cualquier rasgo o característica elitista. Aunque Aristóteles conocía perfectamente lo falaz de esa confusión de criterios, asumió el riesgo de emplear la terminología del uno, los pocos y los muchos tal y como venía siendo utilizada en el lenguaje ordinario. Tenía buenas razones para actuar de esa forma: en primer lugar, los Estados por entonces existentes se dividían en monarquías, aristocracias y democracias; en segundo lugar, para su teoría iba a resultar importante que los grupos que tomaban las decisiones fueran concebidos como de diferente consistencia númerica.

En efecto, cuando Aristóteles establecía una correlación entre la distribución de autoridad política y la diversidad de las cualificaciones personales, disponía de un número teóricamente infinito de criterios aptos para ser empleados. Cada uno de ellos servía para distinguir una determinada elite, y eran a la vez, de carácter cualitativo y cuantitativo. El problema de la construcción

[30] IV, iii, # 6-IV, #22 (1290a-1291b); III, vii-viii (1279a-1280a).
[31] III, ix, #1-4 (1280a); III, xii, # 67 (1283a); III, xiii, #4 (1283a).

de una *politeia* —ese término aunque traducible por «constitución», significaba el reparto formal de la autoridad para tomar decisiones en el cuadro de un proceso general en el que participaban todos los ciudadanos— se convirtió en el problema de asignar a cada grupo de la elite, incluyendo a «los muchos» (la elite que no era elite: todos los ciudadanos), un preciso papel en el proceso de toma de decisiones que en la medida en que su carácter resultara idóneo podía contribuir mejor a la consecución de bienes particulares y generales[32]. Ello era posible porque el proceso de toma de decisiones resultaba tan complejo que podía descomponerse en un número de funciones cada una de las cuales era susceptible de ser confiada a un grupo particular. Existían diferencias entre: establecer una lista de políticas alternativas, la decisión de adoptar alguna de ellas, elegir las personas para representar una u otra de esas funciones, tomar la resolución de confirmar cualquier decisión adoptada por otros, y la lista podía prolongarse indefinidamente y, consiguientemente, resultaba teóricamente posible asociar un indefinido número de grupos a la toma de decisiones políticas. Aristóteles sentó como premisa que se podía distinguir entre diferentes tipos de decisión o preferiblemente, de funciones en el proceso de toma de una decisión, y dijo de ellas, que algunas requerían de tal o cual cualificación especial, que otras deberían ser confiadas a quienes pudieran verse afectados por su resultado o lo habían sido ya por una decisión previa; que unas deberían ser adoptadas por grupos pequeños y otras por grandes; que unas requerían un complejo razonamiento por parte de mentes especialmente preparadas, mientras que otras eran mejor atribuirlas a quien contara con la experiencia de la vida compartida en común[33]. De esa forma la *politeia* resultó ser sinónimo de paradigma de una sociedad organizada de modo que cualquier grupo teóricamente imaginable tuviera oportunidad de contribuir a la toma de decisiones de la manera en que estuviera más capacitado, al tiempo que todo ciudadano individual podía hacerlo también otras tantas ocasiones como fuese miembro de un grupo especializado para el que estaba cualificado por sus logros, o como miembro de la no-elite del *demos*, el cuerpo colectivo de ciudadanos del que todos formaban parte. Cualquier valor al que un hombre daba prioridad o a través del cual era juzgado y evaluado —incluso el valor igualitario de no conceder prioridad a valores particulares o la renuncia a utilizarlos para establecer distinciones entre hombres— podía estar en condiciones de convertirse en una forma de participación en la determinación y distribución de valores generales. La relación entre la búsqueda de valores u objetivos particulares y valores u objetivos universales quedaba así establecida.

Aristóteles era plenamente consciente de que la toma de decisiones significaba poder y que el poder lo ejercían unos hombres sobre otros hombres. Cada grupo en la *politeia* y cada ciudadano en razón a su pertenencia a un grupo (y era posible pertenecer a varios), tendría que contar con poder suficiente para alcanzar su objetivo particular, siendo necesario articular de manera armónica su propósito con la consecución de los objetivos o bienes

[32] III, viii, #3-8 (1279b-1280a); IV, viii (1293b-1294a).
[33] IV, ix (1294a-b), xiii-xv (1297a-1300b).

pretendidos por los restantes grupos; y en la medida que cada bien era perseguido a través de decisiones que afectaban a las prioridades de otros grupos, cada grupo, como cada ciudadano, debía encontrarse sometido al poder y, en consecuencia, al sujeto o grupo que lo ejercía. El mal a evitar era una situación en la que un único grupo llegara a imponer su poder al conjunto del cuerpo político sin compartirlo con nadie[34]. Todo régimen político en que el bien de un grupo particular se identificaba con el bien general resultaba despótico, incluso en el supuesto de que el bien particular fuera, al menos inicialmente, un bien en sí mismo. La perversión de los regímenes políticos consistía esencialmente en una dictadura de lo particular sobre lo universal y llevaba a la corrupción del bien u objetivo en cuyo nombre se había asumido el poder dictatorial. Semejante propósito podía en línea de principio ser atribuido a cualquier grupo, y cabía incluso un despotismo del bueno o del prudente, si el bien u objetivo por ellos pretendido resultaba inferior al bien de la totalidad (y la puesta en práctica de ese concepto podía implicar para los menos buenos y los menos prudentes la posibilidad de participar en el poder)[35]. En lo que se refiere a la clasificación de las formas buenas y malas de régimen político, Aristóteles hizo uso de una terminología abreviada integrada al tiempo por vocablos cuantitativos y tradicionales. Aceptó la clasificación establecida de formas de regímenes políticos basada en la preminencia del uno, los pocos y los muchos en el ejercicio del poder, añadiendo la suposición de que en todos los casos podía suceder que el elemento predominante gobernara en atención al bien de todos o que identificara ese bien con el suyo propio. Las tres formas de regímenes políticos se hicieron así seis: monarquía y tiranía, aristocracia y oligarquía, república equilibrada o *polity* (*politeia*) y democracia. Este último binomio es el que ofrece mayor interés teórico. La *polity*, en tanto que régimen político en la que el poder se encuentra compartido por todos los grupos y categorías en los que se dividen los ciudadanos es, consecuentemente, el régimen en que resulta menos probable que el poder sea ejercido en beneficio de un grupo limitado o de una coalición. Por el contrario, la democracia no significaba para Aristóteles un régimen de amplia participación en el poder —ya que la *polity* era eso y además poseía muchos de los caracteres de la democracia en el sentido en que hoy se emplea el concepto— sino otra forma en la que el poder se encontraba ampliamente distribuido e, incluso, era ejercido de manera despótica. En general, democracia tendía a designar un régimen encaminado a favorecer a los más pobres y menos privilegiados, aquellos que no pertenecían a ningún grupo de elite[36]. Pero existía todavía otra acepción más formal y precisa de democracia: gobierno de hombres no diferenciados entre sí, un régimen en el cual todo el poder era ejercido por mayorías mecánicas, es decir, numéricas, y en el que sólo se tenían en cuenta aquellos bienes u objetivos que resultaran deducibles de la hipótesis de que todos los hombres eran iguales. Era la tiranía del número, la tiranía de la igualdad, en la que el desarrollo de la individualidad se encon-

[34] III, vi, #II-vii, #5; viii, #2 (1279a-b).
[35] III, x, #4 (1280a).
[36] III, viii.

traba separada del ejercicio del poder, en la que no existía ninguna relación entre lo que un hombre era y lo que podría hacer en política. Aristóteles estaba anticipando los rasgos del concepto moderno de alienación, y en las actuales críticas de los efectos despersonalizadores de la sociedad de masas se encuentran elementos de su crítica hacía la igualdad indiscriminada.

Como antítesis, Aristóteles propone la imagen de la *polity*: el régimen en que la individualidad y las diferencias entre individuos eran tenidas en cuenta en la distribución de las funciones políticas y en la asignación del poder. Por tanto, desde la óptica de la ciencia pura, como desde la propia de la ciencia aplicada, había dificultades para elaborar la teoría de una sociedad en la que cada individuo posible y cada tipo social imaginable, desempeñara una función apropiada en el proceso de toma de decisiones. Entre otras razones porque aunque la sociedad estuviera dividida en muchos grupos especializados y el proceso de decisión integrado por otras tantas funciones especializadas, era difícil encontrar una correspondencia suficientemente adecuada entre grupos y funciones como para inferir que cada uno de los grupos que pretendía su particular objetivo ocupaba el modo de ejercer la actividad política que le era propio. En este punto la teoría aristotélica mostraba una profunda, aunque en ciertos aspectos fructífera, ambigüedad. De un lado, el concepto de *polity* se veía reforzado en su tendencia a mantener su contenido tradicional y, por tanto, constreñido a significar un tipo de régimen dual en el que tenían cabida la aristocracia y la democracia, la elite y la no elite, el pequeño número de sabios y la multitud de estúpidos (o, si se prefiere, de seres dotados únicamente de sentido común). De otro, advertimos un resultado importante: la compleja mezcla constitutiva que era la *polity* podía ser entendida como una suma de clases y grupos sociales, como una suma de las cualidades morales e intelectuales que esos grupos poseían, como una suma de los grupos numéricamente diferenciados en que se resolvía la *polis*, o como una combinación de las diferentes funciones entre las que se podía dividir el proceso de decisión a efectos de analizarlo, o como una suma de todas esas combinaciones. Por ejemplo, era posible considerar la aristocracia como una nobleza hereditaria, como una minoría compuesta por seres excepcionalmente prudentes y repletos de talento, o de ambición, o como aquel pequeño grupo que todo régimen debe poseer y para el que es preciso disponer una función específica. Y todos esos conceptos podían aparecer asociados o separados. La función política de los pocos podía ser presentada como el ejercicio de unas cualidades que sólo ellos poseían, como la representación de funciones especializadas que eran apropiadas a sus cualidades, o como la realización de tareas que era mejor encomendar a un pequeño número de hombres sin consideración a sus especiales talentos. En la ambigüedad del lenguaje de Aristóteles residía también su mayor riqueza. Y, así, era posible emprender una investigación en diferentes direcciones en la medida en que se fuera capaz de efectuar combinaciones entre ellas. Por su parte, en el plano de las ciencias aplicadas la dificultad estribaba en que una sociedad en la que cada tipo y categoría imaginable contaba con una función política apropiada, no podía ser institucionalizada siguiendo fórmulas preestablecidas. Por consiguiente, a efectos prácticos era habitualmente visualizada —en los términos

del vocabulario abreviado anteriormente referido— como una mezcla o equilibrio (*balance*) entre el uno, los pocos y los muchos o quizás —ya que la monarquía no era un asunto de interés inmediato para las ciudades-Estado griegas—, entre aristocracia y democracia. Cada una poseía su propia virtud, su particular función y su especial contribución a la toma común de decisiones. En esa imagen drásticamente simplificada operaban la multitud de conceptos inherentes al análisis aristotélico, animando a los ciudadanos a configurar su función política de diversas maneras. La *polity* era una estructura institucional y al tiempo moral, y la permanente búsqueda de una fórmula institucional apropiada fue siempre un intento por solventar el complejo problema de conciliar unas actividades humanas que sólo podían ser reputadas de morales en la medida en que en ellas mediaran relaciones de reciprocidad.

También surgían tensiones cuando se trataba de conceptualizar al individuo como ciudadano y como miembro de esa estructura institucional y moral. De una parte, era su interés en la consecución de bienes particulares en tanto que individuo lo que hacía del hombre un ciudadano; de otra, era sólo a través de su interés y de su toma de conciencia del bien común universal como su ciudadanía podía persistir; sin olvidar que siempre cabía la posibilidad de que surgiera un conflicto entre particularidad y ciudadanía. Si la preocupación del individuo por los bienes privados llegaba hasta el extremo de subordinar lo universal a lo particular, era posible que terminara convertido en instrumento de la tiranía de un grupo más o menos numeroso, sin que el valor inherente a sus objetivos personales permitiera garantizar que semejante peligro no llegara a hacerse realidad. Como el hombre Caído (en el pecado) de la teodicea cristiana, el ciudadano no podía salvarse por su personal virtud. Pero donde san Agustín habría colocado la intervención de la gracia divina, el análisis aristotélico de la virtud cívica situaba la actividad política de los conciudadanos del individuo considerado en su particularidad, gobernándole y dirigiéndole como él lo hacía con los suyos, o —para expresarlo en términos más rigurosos— como la moral y leyes políticas gobernaban y dirigían a todos. Pero la ambigüedad fundamental entre lo particular y lo universal permanecía incólume. El ciudadano podía ser imaginado tomando como modelo a un ateniense cuya diversidad de talentos particulares aumentaba su capacidad de actuar en favor del interés público, o a un espartano capaz de sacrificar toda forma personal de desarrollo particular para actuar como ciudadano guiado exclusivamente por la solidaridad cívica. En conjunto, Aristóteles había optado contra el ideal espartano, y no hace al caso lo que hubiera podido decir al respecto Platón, pero en la Europa renacentista, entre los siglos XV y XVIII, la opinión predominante estaba a favor de los sombríos patriotas del Eurotas [37]. Esparta —un ejemplo de mezcla o combinación de poderes— había permanecido estable, mientras la demócrata Atenas había sido inestable, sin olvidar su propensión a perseguir a los filósofos, cuya aparición, de otra parte, habían favorecido. Esparta ciertamente apenas había contado con fi-

[37] Ver Elizabeth Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, The Clarendon Press, Oxford, 1969.

lósofos, pero quizás hubiera sido mejor contar sólo con ciudadanos si de lo que se trataba era de alcanzar la perfección cívica: la completa autoidentificación con el bien común. Aun así, la objeción estaba clara ¿en qué podía consistir el bien común si llevaba implícita la renuncia a todo bien particular? La contradicción desafiaba la posibilidad de encontrar una solución. Pero el único referente a no perder de vista era que la *polity* se definía como una relación entre valores, y que el bien de la ciudadanía —gobernar y ser gobernado— consistía en la relación entre la virtud propia de cada uno y la de todos los demás. Era éste el sentido (del carácter mutuo y relacional de la virtud) en que el animal político podía ser considerado verdaderamente un hombre de bien.

La teoría de la *polis* —que era en cierto modo teoría política en su forma original más pura— resultó crucial para la teoría constitucional de las ciudades y para las tesis de los humanistas italianos. En efecto, ofrecía un modelo paradigmático de cómo un cuerpo político podía mantener la coherencia cuando era concebido —tal y como sucedía con el *comune* italiano— como una ciudad compuesta por personas interdependientes antes que fundada en normas universales e instituciones tradicionales. Y la utilidad de esta teoría no acababa en la descripción de la *polity* como una comunidad moral, porque una ciudad como Florencia cuya estructura institucional consistía en un complejo de asambleas, consejos y comités mutuamente interrelacionados, podría aprender mucho acerca de los supuestos teóricos que conformaban su estructura en el análisis aristotélico y en la historia de Atenas. A los humanistas cívicos y a los defensores del *vivere civile* les suministraba los supuestos necesarios para hacer frente a sus compromisos: una teoría que presentaba la vida social de los hombres como un universo de participación y no como un universo de contemplación. Los individuos particulares y los valores subjetivos por ellos perseguidos se reencontraban en la ciudadanía: en la búsqueda y disfrute del valor universal encarnado en la acción en pos del bien común y en la consecución de todos los bienes menores que le eran derivados. Pero el precio a pagar por la adquisición de esa teoría fue elevado, ya que requirió grandes exigencias e implicó inmensos riesgos. La *polity* debería ser una asociación perfecta de todos los ciudadanos y de todos los valores porque de no ser así una parte gobernaría al todo subordinando los diversos bienes y objetos particulares a sus particulares intereses, y se terminaría encaminando hacia el despotismo y hacia la inevitable corrupción de sus propios valores. El ciudadano debía ser un ciudadano perfecto porque de otro modo impediría que la *polity* alcanzara la perfección y expondría a sus semejantes —que tendrían que hacer por él lo que él debiera haber hecho por sí mismo— a la injusticia y a la corrupción. Aceptar depender de otro hombre era un crimen tan grande como podía serlo pretender reducir a ese hombre a la dependencia de sí mismo. Por consiguiente, el retraimiento político de un ciudadano reducía las posibilidades de obtener y hacer pervivir la virtud, porque, en lo sucesivo, la virtud sería para la *polity* un hecho político. Semejante virtud consistía en participar en una asociación de seres moralmente autónomos unos respecto de otros, en la que cada uno gobernaba a los demás y, a su vez, era gobernado por ellos. De ese modo, al abrazar el ideal cívico el

humanista cifraba su futuro como persona moral en la salud política de la ciudad, encontrándose obligado a aceptar sin el menor atisbo de cinismo aquel adagio que decía que el ciudadano debía amar su país más que a su propia alma. Y en cierto sentido el futuro de su alma dependía de ello ya que una vez que la justicia derivada de la virtud cristiana se identificaba con la justicia distributiva de la *polis*, la salvación se hacía en buena medida social y también, en buena medida, pasaba a ser recíproca, a depender de otros.

Para la mentalidad renacentista este problema sólo podía ser presentado como una cuestión localizada en el tiempo. Hemos visto que el desafío fundamental de la república consistía en hacer perdurar una existencia particular, y que la inestabilidad era característica de lo particular, y el tiempo una dimensión de la inestabilidad. En la teoría de la *polis* y de la *polity* era posible reconocer la república (debido a que era comprensiva de una pluralidad de valores y, por tanto, estable) como una armonización universal de valores particulares. Y una armonización así, en principio —incluso cuando asumía la forma abreviada de una exitosa combinación del uno, los pocos y los muchos— estaba llamada a permanecer estable e inmutable en el tiempo. En su contra operaba la presunción de que la república, al ser obra humana, estaba condenada a tener un fin en el tiempo, y el incontestable hecho histórico de que Atenas, Esparta y Roma habían entrado en decadencia y habían desaparecido lo ratificaba. Y existían excelentes razones teóricas inherentes al análisis aristotélico que enseñaban porqué debía ser de ese modo. Como el elenco de valores particulares y de actividades, asociaciones e individuos que los perseguían, resultaba indefinidamente amplio, era siempre muy difícil concebir una *polity* que no fuera de hecho la dictadura de unos particulares sobre otros, y sería singularmente difícil asegurar que el ciudadano no preferiría la consecución de sus valores particulares a la obtención del bien común. Actuando así, sacrificaría su virtud cívica. Ahora bien, como también hemos visto, la virtud cívica sólo tenía existencia cuando se practicaba en una relación de reciprocidad con los propios conciudadanos, y consecuentemente podía desaparecer tanto por obra de una negligencia propia como de los demás. Las leyes y demás imperativos conducentes a la virtud cívica, podrían ser impuestos tan rigurosamente como en Esparta, pero ni aun así el ciudadano podía estar seguro de que la virtud de sus semejantes y la suya propia llegaría a perdurar para siempre. La corrupción (como se la vino en llamar) era una posibilidad sempiternamente presente. Si la virtud pendía de las acciones que libremente realizaban otros hombres, de la continuidad de las leyes dirigidas a regular aquellas acciones y de la persistencia de las circunstancias externas que hacían posible tales leyes, vendría a depender de innumerables variables —de la *polis* concebida como realidad integrada por una multitud incontable de elementos particulares, cómo de la *polis* entendida como universo singular— y el nombre de la fuerza que dirigía las variaciones de los particulares sería el de Fortuna. Desde Boecio se venía entendiendo que aun cuando el flujo de acontecimientos profanos resultara inescrutable, impredecible y, según todas las apariencias, injustificable, el cristiano podía tener fe en que estaba siendo guiado providencialmente en la historia hacia su salvación, y que lo que aparecía como un azar de la fortuna de hecho proporcionaba el con-

texto en que su virtud activa adquiría forma, dando contenido a esa forma que era la virtud. El argumento había sido retomado e intensificado en sus obras por los humanistas cristianos porque su afinado sentido filológico e histórico les hacía especialmente conscientes de los cambios de la fortuna y de las vicisitudes de los contextos sociales y morales en que actuaban los hombres. Pero la politización de la virtud introducía una dramática novedad. Las acciones de la fortuna dejaban de ser reputadas externas a la virtud del individuo para pertenecerle intrínsecamente. Es decir, como la virtud de uno dependía de la cooperación con otros y podía perderse por la incapacidad de esos otros para cooperar, la virtud pasaba a estar condicionado al mantenimiento de la *polis* en un estado de perfección que quedaba al perpetuo albur de los errores humanos y de las variaciones circunstanciales. La virtud del ciudadano se convertía, en un sentido especial, en rehén de la fortuna y el estudio intelectual de la *polis* como una estructura de particulares que buscaba preservar su estabilidad —y su condición de valor universal— en el tiempo, pasó a adquirir la condición de urgente necesidad moral.

Por razones inherentes a la conciencia que del tiempo tenían los atenienses que resultan presumibles, Aristóteles no estuvo especialmente interesado en la imagen del tiempo como dimensión de la inestabilidad, pero existió al menos un clásico precristiano que aplicó este concepto al pensamiento político y constitucional. El sexto libro de las *Historias* de Polibio, aun cuando no se encontrara disponible en otro idioma que el griego hasta la segunda década del XVI, llegó a ejercer una influencia tan grande en las ideas renacentistas sobre la política en el tiempo que puede ser considerado como indicativo de los problemas conceptuales fundamentales de la época. Polibio, un griego del siglo II a.C. exilado en Roma, que fue testigo de la conquista por Roma del Mediterráneo central, se dispuso a explicar desde un observatorio privilegiado entre la clase gobernante[38] ese logro sin precedentes de una ciudad-Estado, siguiendo la hipótesis de que el éxito militar de la república podía estar relacionado con su estabilidad interna, lo que le conduciría a efectuar un análisis más profundo sobre la estabilidad e inestabilidad en las ciudades y a una reformulación de la teoría de la *polity* que ejercería una considerable atracción en los espíritus renacentistas. Partiendo de una variación de la clasificación a seis términos empleada por Aristóteles —monarquía y tiranía; aristocracia y oligarquía; democracia y oclocracia (gobierno de la masa o anarquía)—, la definió como un desarrollo secuencial —la sucesión de pasos de un régimen a otro—, la famosa *anakuklōsis politeiōn* o teoría cíclica de las constituciones o regímenes políticos polibiana[39]. Es decir, afirmó (con el escaso número de datos históricos a su alcance) que la vida de todo Estado —a menos que se viera impedido el curso natural de los aconteci-

[38] En el libro VI de su *Historias* ver vol. I de la traducción de E. S Shuckburgh con una nueva introducción de F. W. Walbank, Indiana University Press, Bloomington, 1962. F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, The Clarendon Press, Oxford, 1957. K. von Frizt, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, Columbia University Press, Nueva York, 1954, y Robert Denoon Cumming, *Human Nature and History*, The University of Chicago Press, 1969, vol. I, caps. 4 y 5.

[39] VI, 3-10 (Shuckburgh, pp. 459-466), 57 (pp. 306-307).

mientos— debía discurrir a través de cada una de esas formas en el turno y orden establecido, retornando desde la anarquía a la monarquía para recomenzar el ciclo otra vez. El único sistema estable sería aquel que habría escapado del ciclo o que tuviera esperanza de poder hacerlo. Tal estado se asemejaba a la *polity* de Aristóteles por ser una mezcla o suma equilibrada (*balanced*) de las tres formas de régimen político definidas en términos numéricos: monarquía, aristocracia y democracia.

Para Polibio el ciclo era una *physis*: un ciclo natural de nacimiento, crecimiento y muerte, a cuyo través discurrían las repúblicas[40]. Aun así y pese a que diera a entender que existían medios de substraerse a su influencia, Polibio lo concibió menos como un fenómeno natural que como un destino indeseable y maligno. Y aun cuando en sus escritos *tyche* y *fortuna* parecieran operar antes en el ámbito de los hechos externos que en el de las relaciones internas, es de suma importancia comprender el modo en que el ciclo era presentado como un supuesto especial en el girar de la rueda de la Fortuna. Cada régimen político poseía su propia virtud, y ella era la que corría riesgo de degenerar a no ser que fuera contrapesada por la virtudes propias de otros elementos potencialmente susceptibles de imponer su dominio. En esa idea de que un sujeto bueno y virtuoso podía corromperse precisamente porque su particular cualidad resultaba preponderante y se encontraba presente en exceso, había algo del concepto griego de la *hubris* y aún más de la idea aristotélica de que la dictadura de un bien sobre otros resultaba fatal tanto para el bien dominante, como para los bienes dominados. Un romano, sin embargo, reconocería en la *fortuna* el adversario normal de la *virtus* y comprendería que la *virtus* de cada parte, equilibrando e integrando las *virtutes* de las demás, impondría orden y gloria a la fortuna. Al mismo tiempo era posible ver que a través de la *politeia* —la constitución o entramado de relaciones entre las *virtutes* que ejercían el poder— la *politeuma* o cuerpo ciudadano de Aristóteles, se organizaba en una *polis*, como la materia adquiría su forma, y mantenía su estabilidad contra la acción deformadora del tiempo —lo que como hemos visto se conseguía oponiendo a la virtud contra la fortuna—. Pero la *virtus* estaba politizada: no era ya la virilidad heroica del individuo gobernante sino de una colectividad de ciudadanos conviviendo políticamente en una *polis* *.

Quienes en el Renacimiento leyeron a Polibio, pensaron que cada virtud podía degenerar precisamente por ser simple, y por encontrarse conectada con una realidad particular. El problema de lo particular radicaba en su carácter finito, en su mortalidad, en su inestabilidad en el tiempo y cuando una virtud (en sí misma universal) se encarnaba en una forma particular de régimen político, se hacía partícipe de su general inestabilidad. De otro modo, la mortalidad en el tiempo de un sistema de justicia humana no era solamente un

[40] Shuckburgh, p. 466; es de notar, sin embargo, el *dictum* (repetido en la p. 461) de que la constitución romana es preeminentemente el producto de causas naturales, queriendo significar con ello quizás, que no era el resultado de una preconcepción (p. 467).

* Anticipando un razonamiento que luego formulara Pocock, cabe decir que en este caso la *virtù* se había hecho *virtud*, más consideraciones al respecto en la primera Nota del Traductor del siguiente capítulo. *(N. del T.)*

asunto de *physis*: la vida y muerte natural de las cosas vivas, era un fracaso moral, una repetición de la Caída (en el pecado) y al mismo tiempo, un nuevo triunfo del poder de la Fortuna. Cuando los hombres buscaban erigir sistemas morales sobre formas limitadas e históricas, estaban situando su virtud a merced de la Fortuna. La rueda que erigía y derrocaba reyes era un símbolo de la vanidad de la ambición humana. La rueda que erigía y arruinaba repúblicas era un símbolo de la vanidad de la búsqueda humana de la justicia. Y el ciudadano que se había implicado en la práctica activa del *vivere civile* debía pagar un alto precio si pretendía el retiro a la fe y la contemplación de Boecio, que no era menor por el hecho de que a menudo resultara satisfecho.

Un mundo en el que la justicia giraba en torno a la rueda de la Fortuna resultaba aterrador, pero paradójicamente la idea de repetición cíclica introducía cierta inteligibilidad. Se podía sostener que la Fortuna no era esencialmente creativa y que no hacía más que combinar infinitos repartos de unas cartas que no había creado. Estaba implícito en la concepción del cambio como fenómeno irracional que el propio cambio no encerraba ningún principio de crecimiento y que no podía generar nada nuevo, en consecuencia no cabía una comprensión del crecimiento o del cambio como historia. Así las cosas, la Fortuna estaba condenada a repetir sus efectos. Y cuando se hubiera efectuado la última combinación de cartas no se podía más que comenzar de nuevo. Actuar de esta forma era el único recurso y *ricorso*, como *rivoluzione*, se convirtió en término utilizado regularmente para indicar que el proceso de la fortuna estaba comenzando otra vez desde un punto anterior —posiblemente desde el principio de todas las cosas—. Por eso, a largo plazo, todo había sucedido antes y todo volvería a suceder de nuevo en el futuro. La rueda de la Fortuna se hizo la imagen de la repetición y de la impredicibilidad, y de ello se infería una consecuencia alentadora extremadamente importante y dentro de ciertos límites, reconfortante: si se conocía lo que había sucedido antes, resultaría posible efectuar previsiones respecto de las combinaciones en que las cosas podrían volver a suceder otra vez. En el momento en que eso fuera factible, el mundo de la Fortuna sería más inteligible, menos aterrador y más manejable.

Quedaba todavía un largo trecho por recorrer hasta llegar a afirmar que las cartas serían repartidas otra vez en el mismo orden, es decir que los acontecimientos no sólo se repetirían sino que lo harían siguiendo secuencias y ciclos idénticos. Polibio pensó —al igual que muchos de los miembros de la escuela estoica— que las cosas podrían discurrir así y probablemente se vio conducido a esta solución por haber reducido el número de variables que entraban en juego en la construcción de la *polity* desde el infinito a tres[41]. La degeneración era el único agente de cambio pero le estaba vedado crear. El número de variables en el mundo debía ser finito. Cuantas menos posibilidades existieran en cada sector de la realidad, tanto mayor sería la posibilidad de que se presentaran en un orden fijo, y tres resultaba un número suficientemente pequeño. Con tan exiguo número era posible que Polibio albergara

[41] Cf. Cumming, pp. 143-154, en cuanto a las dificultades de Polibio y la interpretación que Walbank hace de ellas.

[illegible] optimismo en cuanto a las oportunidades de construir una *po-* [illegible] universal capaz de escapar al ciclo del cambio. Si todo lo que había que hacer era articular una combinación o un equilibrio entre el uno, los pocos y los muchos, asignando a cada cual la medida —o la tarea— de poder necesario para impedir el solitario y en sí mismo corruptor, reinado exclusivo de cualquiera de los otros dos, entonces podía resultar que la posibilidad de crear una armonía política universal estuviera al alcance de la capacidad conceptual del hombre y su realización práctica entre sus posibilidades efectivas. Y si las causas del cambio radicaban en la inestabilidad inherente a las realidades particulares y sólo existían tres opciones susceptibles de ser tomadas en cuenta en la construcción de una comunidad política, eran lo suficientemente pocas como para poder ser fácilmente eliminadas. Entraba dentro de lo posible que una constitución mixta polibiana pudiera ser inmune al cambio y perdurar para siempre. Entonces la Rueda habría sido abandonada y se entraba en la Esfera.

Pero Polibio no se permitió a sí mismo llegar a esa conclusión. Como buen estoico creía que nada en este mundo era inmortal y también predijo que cuanto más rica y poderosa llegara a ser una comunidad política [42], más difícil le resultaría mantener en equilibrio las órdenes y virtudes que la componían. La búsqueda de la satisfacción particular se haría tan feroz que ningún sistema de limitaciones podría contenerla. No sólo estaba presagiando —y así al menos lo entenderán sus lectores de siglos posteriores— la desintegración de la república romana bajo las tensiones y tentaciones del imperio Mediterráneo, sino que también estaba afirmando que, incluso —o sobre todo— bajo las más prósperas condiciones históricas, la búsqueda de bienes particulares se había demostrado incompatible con la preservación de la virtud cívica. La república se condenaba a sí misma. Y eso para un lector cristiano debía significar que la historia profana no podía hacer otra cosa que reiterar el episodio de la Caída (en el pecado), y que incluso la república no podía reemplazar a la gracia para salvar al hombre de las consecuencias de su Caída. Era posible decir que la fortuna (o aquella naturaleza) traería la corrupción y el declive a cualquier república en un cierto momento temporal, y ello podía suponer una repetición de la doctrina agustiniana según la cual la salvación del hombre no descansaba ni en la política ni en la historia. En realidad, la teoría polibiana que planteaba la eventualidad de que una república demostrara su inmortalidad, virtualmente forzó a los cristianos a retornar a san Agustín, porque si la república debía perdurar para siempre, también el mundo debería hacerlo, y eso era un aserto pagano.

El ciudadano cristiano podía adoptar todavía, en la medida de lo posible, los dos puntos de vista: declarar que un sistema de virtud política —una república polibiana perfectamente equilibrada— podía durar tanto como pudiera hacerlo la virtud sin la gracia en un mundo gobernado por el pecado y la fortuna que podía llegar a ser eterno o casi eterno; o, alternativamente, podía afirmar que la ciudad virtuosa que imponía una forma y daba estabilidad a la fortuna, era idéntica al reinado de la gracia que se aparecería y manifestaría

[42] Shuckburgh, p. 507.

cuando la gracia hubiera iniciado el *eschaton* y que se encarnaría y haría realidad en el milenio, esto es, en la Tercera Era. Pero la politización de la gracia se asemejaba de manera notable a la sustitución de la gracia por la política. El humanista cívico podía llegar a esos extremos y ser conducido a esas herejías por su decisión de abandonar tanto las formas tradicionales de la política como las eternas, para intentar realizar los valores universales de la *polis* en la forma particular, finita e histórica que era la república. Puesto que la república no era ni una comunidad basada en la costumbre, ni una manifestación de la iglesia militante, debía permanecer como un momento en el tiempo —un momento en el cumplimiento de la profecía, o en el irracional giro de la rueda de la fortuna—, o buscar los medios de escapar al esquema conceptual que hasta ahora hemos trazado. Pero los espíritus en condiciones de implicarse en ese compromiso y de aprovechar esa oportunidad, deberían ser mentes sólidas y mundanamente (*secular*) cívicas.

SEGUNDA PARTE

LA REPÚBLICA Y SU FORTUNA

El pensamiento político florentino de 1494 a 1530

IV. DE BRUNI A SAVONAROLA

LA FORTUNA, VENECIA Y EL APOCALIPSIS

[I]

Parece evidente que el esquema de valores y de problemas expuesto en el último capítulo no era el único *ethos* —cuadro referencial ético-ideal— a disposición del ciudadano florentino para articular sus sentimientos de patriotismo cívico [1]. Existían otros lenguajes, derivados del derecho romano y del funcionamiento práctico de las instituciones florentinas, a través de los cuales pudieron encontrar expresión lingüística un conjunto de valores activos y de participación cívica. Por eso, resulta comprensible que Riesenberg y otros tratadistas hayan llegado a cuestionar si realmente es necesario acudir al concepto de «humanismo cívico» para explicar el origen de la conciencia cívica y de la construcción de su discurso, aun cuando, cómo han demostrado esos mismos autores, en el derecho civil y en las ordenanzas municipales, la posición del ciudadano se expresaba en unos términos, prácticos antes que teóricos, en los que no encontraban solución los problemas que comienzan a interesar a este libro. En los capítulos que siguen se argumentará, por contra, que es posible descubrir los trazos de un lenguaje para el que resulta lícito utilizar con propiedad el término «humanismo cívico», derivado de una visión republicana de la historia, y emplearlo para una pluralidad de propósitos entre los que sobresale como más importante con diferencia, el de saber si el *vivere civile* y sus valores podían efectivamente mantenerse estables en el tiempo. Ese propósito fue conscientemente perseguido por los grandes pensadores de los últimos años de la república florentina, entre ellos Guicciardini, que, aunque formado en el derecho civil y canónico, se sirvió generosamente de la ciencia jurídica práctica (*jurisprudence*) en sus estudios de moralidad cívica e instituciones políticas; en el mismo sentido [2], existen evidencias de que el lenguaje cuya historia aspiramos a reconstruir, fue empleado en los debates cotidianos de los ciudadanos florentinos obsesionados por los peligros externos y las divisiones internas. Ello significa que, en el plano

---

[1] Peter Riesenberg, «Civism and Roman Law in Fourteenth-century Italian Society», en *Explorations in Economic History*, vol. 7, n.os 1-2, 1969, pp. 237-254. Ver también Lauro Martines, anteriormente citado, cap. III, n. 14.

[2] Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton University Press, 1965, cap. I: «Florentine Political Institutions, Issues and Ideas at the End of the Fifteenth Century», es un estudio del lenguaje empleado en las *pratiche* y otros debates registrados que proporciona una prueba de hasta qué punto esta terminología coincidía con aquella que era propia de Maquiavelo y Guicciardini. Ver también su «Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20, 1957, pp. 187-214.

teórico tanto como en el práctico, el vocabulario conceptual del «Momento maquiavélico» cumplió una función y tuvo una historia que es posible escribir. Justamente ese lenguaje representa una parte sustancial del legado que Florencia transmitió a la subsecuente percepción política Europea y Atlántica.

En el propósito de poner de manifiesto el carácter paradigmático de ese vocabulario, lo hemos situado entre dos ámbitos: en el contexto de un modelo que afirma que sólo estaban disponibles ciertas formas limitadas y específicas de hacer inteligible la secuencia de los fenómenos profanos (*secular*), y en el marco de una historia según la cual, cualquiera que fueran sus razones, el humanismo de la ciudades-Estados italianas se comprometió cada vez más con un esquema de valores cívicos activos que requerían que su existencia se desarrollara primero en una *polis* y después en el tiempo. Fue así como el dilema formal de la república humanista terminó por definirse como un intento de realizar una universalidad de valores dentro de una estructura política particular y, por ende, finita y perecedera. El resurgir de la filosofía aristotélica llevaba implícito el problema de reconciliar la concepción griega del hombre como ser que tendía naturalmente a vivir en la ciudad, con aquella otra cristiana que lo destinaba a mantenerse en comunión con Dios. Pero fue sólo cuando la república —en sus manifestaciones históricas particulares como Roma o Florencia— reclamó para sí, y con independencia del fundamento de su pretensión, el derecho a contar con una historia autónoma, cuando comenzaron a abrirse nuevas brechas entre los dos sistemas de valores. Si las repúblicas —y se trataba siempre de una pregunta y nunca de una suposición— habían existido únicamente durante ciertos períodos de la historia humana, y esos períodos tenían carácter ejemplar mientras los demás no, resultaba especialmente evidente que la república —que en el insistente decir de los valores de la *vita activa* encarnaba la realización de todos los bienes humanos en un sistema autosuficiente de justicia distributiva— mantenía una existencia limitada en el tiempo y el espacio, fuera del cual sólo cabía un mundo ilegítimo regido por la *fortuna*. Surgía entonces el problema de la mutación, del cambio que sólo podía ser resuelto en conformidad con la concepción cristiana, estableciendo una coincidencia entre la fase última de la existencia de la república y el milenio: con el fin del tiempo o *eschaton*. Mientras que a la inversa, si la república llegaba finalmente a solventar el problema de la estabilidad mundana (*secular*) y conseguía perdurar por siempre, el esquema del tiempo cristiano, la visión de los fines del hombre transcendiendo al tiempo, a la ciudad, e, incluso, a la presencia del propio Dios en la historia, parecía abocada a desaparecer por completo.

En un plano menos sublime —más cercano a aquel en el que se alcanza la verdadera reconciliación entre grupos y facciones— la teoría republicana se enfrentaba al problema de explicar cómo un sistema de justicia distributiva, una vez definido como limitado en el tiempo y en el espacio, podía aspirar a mantener su continuidad y persistir en un mundo en el que la *fortuna* no cesaba de oponerle amenazas que, en tanto irracionales, resultaban más inmediatas que remotas. No bastaba con decir que un sistema de justicia distributiva en el que cada virtud confería fuerza y vigor a todas las demás, se

había consolidado hasta el extremo de resistir o estar en condiciones de hacer frente a cualquier causa de inestabilidad. Una vez se admitía que la *polis* era finita, cesaba de ser verdaderamente autosuficiente[3]. La *polis* existía dentro de un inestable mundo temporal-espacial que la condicionaba, que era el dominio de la *fortuna* y en el que residían algunas de las condiciones necesarias de su estabilidad, de manera que resultaba imposible pensar tenerlas de parte. La justicia de la república podía ser la forma en que la virtud cívica organizaba los asuntos circunstanciales de la vida humana; pero el triunfo de la virtud republicana sobre la fortuna histórica no podía encontrar seguridad dentro de semejante esquema conceptual, a no ser que la gracia operara en la historia de forma que la república en su limitación temporal, ocupara un momento escatológico.

La costumbre —la otra manera alternativa y meramente humana, de organizar la sucesión de hechos particulares, también llamada providencia o fortuna, que hacía que la experiencia en el uso y la tradición constituyeran una especie de segunda naturaleza del hombre— por importante que fuera su continuidad en el tiempo, no era probable que reuniera los requisitos exigidos por la teoría republicana. Existían distintas explicaciones al respecto. En efecto, la estructura republicana de toma de decisiones era bastante más compleja que la que correspondía a una comunidad fundada en la costumbre; a la experiencia de muchos debía añadirse la capacidad reflexiva superior de pocos y era necesario organizar la colaboración de todos los modos de inteligencia y de todas las virtudes humanas, antes de pretender que la virtud cívica hubiera triunfado con o sin la ayuda de la gracia. Tanto la redención cristiana, como el *vivere civile*, se encontraban más interesados en la naturaleza o primera esencia del hombre que en su personalidad socialmente condicionada o simplemente adquirida a través del mero uso. Esto era lo que precisaba una transformación si la primera naturaleza aspiraba a alcanzar su cumplimiento. Y, además de todo ello, era evidente que la costumbre tenía poco o ningún poder, en relación con los peligros que pudieran acechar a la república en el exterior.

A la combinación de costumbre, gracia y profecía, los recursos de la ciencia política griega y romana añadieron una formidable batería de refuerzos. Veremos que el producto final de la experiencia florentina fue una impresionante sociología de la libertad, posteriormente transmitida a la Europa de la luces y a las revoluciones inglesa y norteamericana, que surgió como respuesta al desafío que representaba el compromiso de la república de vincular su existencia a la historia profana (*secular*). Pero cabe decir que los florentinos, ciertamente no consiguieron —y los americanos probablemente tampoco— resolver completamente el problema de cómo podía existir una república virtuosa por sus propios medios en un tiempo laico (*secular*) que era consecuencia de su propio ca-

[3] Cf. Polibio, VI, 57 (Shuckburgh ed., vol. I, p. 506): «En todas las comunidades políticas observamos dos fuentes de declive que surgen de causas naturales, una externa, la otra interna y producida en sí misma. La externa no admite definición cierta o fija, pero la interna sigue un orden definido» («In all polities we observe two sources of decay arising from natural causes, the one external, the other internal and self-produced. The external admits of no certain or fixed definition, but the internal follows a definite order»).

pleta participación en la vida de la ciudad y requiere que el ciudadano se encuentre implicado en la elección de magistrados, en la elaboración de las leyes y en la toma de decisiones: es así como se prueba que, en general, Bruni discrepaba en todo de aquellos que afirman que la *fortuna* era sólo externa, y estaba en una relación contingente con la *virtus*. Florencia satisfacía el requisito porque, como república de tipo popular que era, exigía que la mayoría de los cargos estuvieran abiertos a la mayoría de los ciudadanos, y si estos se encontraban realmente cualificados no se veían adicionalmente impedidos por un censo o por cualquier otra cualificación, a involucrarse en la vida política pudiendo desempeñar puestos importantes de responsabilidad, incluyendo las más elevadas magistraturas [6]. Bruni prosigue su razonamiento efectuando una idealización de la vida florentina que se sirve de un esquema conscientemente modelado sobre la Oración fúnebre de Pericles [7]: ciudadano es aquel que desarrolla el mayor número posible de formas de excelencia y las pone al servicio de una ciudad, y una constitución como la Ateniense —que ahora ve su continuidad en Florencia— resulta merecidamente destinataria de alabanzas porque anima y al mismo tiempo, requiere de esa combinación de versatilidad y patriotismo en tantos individuos como sea posible. El mejor argumento en favor de la sociedad abierta, tal y como la percibía Bruni, era que la excelencia de un individuo únicamente podía florecer cuando se desarrollaba en colaboración armónica con las excelencias de otros individuos. Y no sólo era más conveniente para todos los ciudadanos que tales «otros» fueran muchos antes que pocos, sino que, también, dicha excelencia cívica, incluso las no directamente políticas como la artística y la literaria, sólo conseguían alcanzar su plenitud bajo condiciones de libertad. Y así también, era mejor para una república que existieran otras repúblicas antes que fuera una sola la que corriera con la responsabilidad exclusiva de desempeñar la función de guía del mundo. En los escritos de su período intermedio, Bruni reformula la idea de que Florencia procedía de la república romana —lo que significaba reconocer que las repúblicas estaban limitadas en el tiempo y en el espacio y, por tanto, destinadas a perecer— al declarar que habían existido muchas repúblicas libres en la antigua Etruria (la moderna Toscana) y que su sometimiento a Roma, la única república conquistadora, había sido una de las principales causas del declive de la virtud en el conjunto de Italia y *at large* en la misma Roma [8]. Las repúblicas necesitaban otras repúblicas porque la virtud implicaba participación y relación, y requería de la virtud de otros. Pero, ¿cuáles deberían ser las relaciones entre esas repúblicas?

Resulta difícil saber si es o no en relación con este problema, con el que el Bruni de siete años más tarde se planteaba en *De Militia* y en la *Oratio Funebris*, la cuestión de la idealización del ciudadano como guerrero y del guerrero como ciudadano. Semejante asimilación formaba parte ya de la tradición cívica —Petrarca había señalado como una de las más altas mani-

---

[6] Ver *Laudatio*, parte IV; texto en Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni*, pp. 258-263.

[7] Especialmente en la *Oratio Funebris*; Baron, *Crisis*, pp. 412-430. Bruni es por ello una excepción a la regla general del filo proespartanismo anteriormente enunciado, cap. III, nota 37.

[8] Baron, *Crisis*, pp. 65, 74, 267-268, 417-418.

festaciones del triunfo romano de la *virtus* sobre la *fortuna* el que todo ejército de ciudadanos estuviera preparado *pro libertate tuenda recta fronte mori*[9]— y Bruni adapta un elemento del *ethos* de Pericles para expresar los valores que el bien supremo, la suprema devoción al bien público, podía personificar en su propia vida en tanto que virtudes que un sólo hombre era susceptible de manifestar, para, a continuación, ofrecerlas a la ciudad en una muerte hecha sacrificio. Pero particularmente en *De Militia*[10], Bruni se compromete a formular ciertas conclusiones aun más complejas. Trata de identificar una con otra en una idealización de la caballería cristiana, y el hecho circunstancial de que algunos ciudadanos florentinos fueran caballeros —en el sentido en que ese término era utilizado en la Italia del *quattrocento*—, unido al recuerdo histórico de que la *ordo equestris* romana fue una categoría cívica dotada de funciones políticas precisas, le permite insistir en que la función militar no puede ser considerada como un atributo meramente cívico sino como una función esencial de la propia condición ciudadana. Los mercenarios aparecen como seres menospreciables a fuer de innobles; combaten sin coraje porque no forman parte de aquello por lo que luchan; carecen de *virtus* en el campo de batalla porque no cuentan con aquella *virtus* que sólo puede ser ejercitada en la *civitas*. Los ciudadanos que toman las armas en sus manos, por contra, no sólo merecen ser alabados como ejemplos de la virtud de Pericles, sino que incluso cabe decir que luchan mejor porque son ciudadanos —y de ahí sólo media un paso para añadir que son los mejores ciudadanos porque están dispuestos a dar la prueba suprema de su virtud—. Lo que sucedía cuando los ciudadanos-soldados de una república virtuosa se encontraban con ciudadanos-soldados de otra no resultaba tan claro. Sugerir que se habrían comprometido en un caballeresco combate de virtud («me batiré por Túsculo y tú lo harás por Roma»), no parecía argumento suficiente para satisfacer a quienes poseían un percepción realista de la política (y, por tanto, al patriota toscano) y tenían conciencia de que era propio de las repúblicas devorar a otras repúblicas y sufrir la pérdida de su virtud, tanto como lo era infligir esa misma pérdida cuando se presentaba la ocasión.

Sujeto a esa condición, el problema de la particularidad parecía encontrar solución, siempre y cuando cada individuo siguiera su propio camino hacia la universalidad en asociación con una pluralidad de otros individuos que seguían el suyo propio. Una *isonomia* —como los griegos habían venido a denominar a aquella comunidad en la que el acceso a los cargos se establecía en pie de igualdad— tendía a realizar ese ideal. Pero, en obras posteriores, Bruni manifestó la percepción del inicio de un cambio. Cosme de Médici asumió el poder en 1434 y, a finales de la década Bruni había concluido una traducción latina de la *Política* de Aristóteles y había compuesto en griego un tratado sobre *la Politeia de los Florentinos*. En ella, como en sus sucesivas *Historiae*, sostenía que Florencia había terminado siendo menos un estado

[9] Petrarch, *Africa*, citado por Baron en Rowe y Stockdale, *Florilegium*, cap. 3, n. 4 *supra*, p. 28.

[10] Ver la traducción y comentario de C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence*, University of Toronto Press, 1961; Holmes, pp. 156-157.

popular que un estado mixto, en el que existía una diferencia clara entre las funciones políticas de los pocos y de los muchos. Era cometido de los primeros, deliberar y proponer políticas, mientras los segundos debían simplemente aceptarlas o rechazarlas, optando entre las alternativas que se les sometían. Y la distinción había surgido en los asuntos florentinos como consecuencia de un cambio histórico: la decisión de los muchos de dejar de llevar consigo armas para su propia defensa. Como resultado de ello, el control efectivo de la política había caído en manos de unos pocos suficientemente ricos como para poseer los recursos que les permitían pagar mercenarios y practicar las artes de la política como instrumento de poder, antes que emplear las armas (*consilio magis quam armis uterentur*) [11]. Ahora los más ricos y sagaces constituían las elites minoritarias del análisis de Aristóteles, y Bruni parecía tomar nota del hecho de que el poder político en Florencia se estaba redistribuyendo sobre la base de una idoneidad cualitativa. Se podía afirmar entonces que ello no era malo ya que aproximaba la ciudad a la condición de república equilibrada (*polity aristotélica*) *, e insistir, al tiempo, en que una constitución que no resultara ni completamente aristocrática ni completamente popular sino una mezcla de ambas formas, era normalmente objeto de alabanzas. El lenguaje de Bruni resulta, en efecto, ambiguo: era perfectamente consonante con la doctrina de Aristóteles afirmar que el poder debería ser distribuido funcionalmente de manera que los miembros de la elite pudieran contar con mayores niveles especializados de responsabilidad que aquellos otros que no formaban parte de ella, pero subsistía una tensión entre este principio y el no menos clásico postulado de que los niveles de responsabilidad deberían ser distribuidos tan equitativamente como fuera posible, de suerte que el máximo número de ciudadanos tuviera la oportunidad de desarrollar sus propias capacidades. El análisis aristotélico era flexible hasta el punto de encerrar profundas contradicciones. Cuando Bruni afirma que la constitución florentina empezó a cambiar desde el momento en que la masa de ciudadanos dejó de llevar armas, está construyendo —afirma Baron— «una obra maestra del razonamiento sociológico del primer humanismo» [12]. Es algo que podemos admitir; es obvio que Bruni presta una atención realista a la cuestión de «¿quién decide el qué y el cómo?». Esta idea descansa en un interés ético en el desarrollo de las capacidades humanas y podemos detectar que en ella subyacen idénticas ambigüedades. La mayoría de los contemporáneos habría considerado una excelente precaución que ni la posesión

---

[11] De una traducción latina del griego, Περὶ τῆς πολιτείας τῶν Φλωρεντινῶν, citado por Baron, *Crisis*, p. 560.

* La expresión *polity aristotélica*, se traducirá de ahora en adelante por «república equilibrada» atendiendo tanto a la forma de organización política característica de la Grecia clásica, como al principio que inspira el pensamiento de Aristóteles: el equilibrio entre diferentes órdenes o grupos sociales poseedores de distintas cualidades que necesariamente deben ser integrados en el gobierno de las *polis*, si es que ésta aspira a ser una comunidad bien ordenada en torno a la búsqueda del bien común, lo que significa insistir en el elemento de *balance* al que tanta importancia concede Pocock. Para más detalles sobre el pensamiento de Aristóteles al respecto, véase el apartado II del anterior capítulo III. *(N. del T.)*

[12] Baron, *Crisis*, p. 427.

de las armas, ni una participación igual en el ejercicio del poder, estuviera en manos de quienes no destacaban ni por su riqueza, ni por su prudencia, y no es cierto que Bruni no compartiera esa posición; Bruni consideraba que las armas eran la *ultima ratio* en virtud de la cual el ciudadano arriesgaba su vida en defensa del estado, afirmando, al mismo tiempo, que la decisión no podía ser tomada sin el concurso de quienes la ponían en riesgo. Era la posesión de las armas lo que hacía del hombre un ciudadano pleno, capaz (y también requerido) de dar cuenta de su múltiple versatilidad y de un desarrollo de sí mismo que fuera la coronación (y requisito previo) de la ciudadanía. Entregar las armas a profesionales es, para Bruni, abandonar el control de la política en manos de aquellos grupos de la elite a los que su riqueza y su prudencia hicieron especialmente aptos para dominar y eso significa, también, por parte de los muchos renunciar a toda aspiración de convertirse en igualmente idóneos y virtuosos —un objetivo que podrían haber alcanzado mediante el ejercicio de las armas—. Sólo resta en vigor un elemento de la primera doctrina de Bruni: que el completo desarrollo de la ciudadanía requiere que el poder resulte ejercido por tantos hombres como sea posible. Si el número de ciudadanos efectivos es reducido, entonces el número de grupos de elite que gobiernan la ciudad será igualmente reducido y, en consecuencia, al ser también reducido el número de virtudes que se ejercen en el gobierno, cabe el riesgo —según los principios aristotélicos y polibianos— de que esas virtudes se corrompan al no tener necesidad de reconocer la existencia de otras. Si el estado mixto es el que tiende hacia el gobierno de la elite, también, es el que encierra en sí mismo los gérmenes de su propia decadencia y de aquí que la valoración que Bruni hace de la transformación de Florencia de democracia en una república equilibrada (*polity*), resulte ambigua en sus juicios de intención. Era tan enorme el prestigio de la expresión aristotélica *polity* (república equilibrada) que Bruni no se sentía capaz de hacer coincidir un proceso o un período de transición, con un proceso de degeneración o con el triunfo de la fortuna. Tal juicio corresponderá expresarlo a otros autores que se servirán de otros términos.

Otro autor de la primera etapa de los Médicis advertirá, también, la tendencia hacia la oligarquización en la estructura de supuesta participación amplia que caracterizó tanto a los años anteriores como posteriores a 1434, y es significativo que en su pensamiento pueda detectarse una revisión de las ideas comúnmente aceptadas sobre el asunto de la virtud y la fortuna. Se trata de Giovanni Cavalcanti, autor de dos estudios bastante contrastados sobre el exilio y el retorno al poder de Cosme de Médici [13]. En un análisis de sus obras, un especialista moderno, Claudio Varese [14], comienza estudiando a uno de sus predecesores, Goro Dati —figura clave en la reconstrucción que del humanismo cívico realiza Baron— que en su historia patriótica de la guerra contra los Visconti planteó el problema de si el predominio de Florencia sobre sus vecinos toscanos era debido a la providencia, la fortuna o a

[13] Claudio Varese, *Storia e Politica nella Prosa del Quattrocento,* Einaudi, Turín, 1961, pp. 93-131.

[14] Varese, pp. 65-93.

alguna virtud especial. A lo que Dati replica —sirviéndose otra vez del «razonamiento sociológico» de los humanistas— que como Florencia se levantó sobre un suelo pobre para la agricultura, obligó a sus gentes a convertirse en mercaderes que viajaban por el mundo y aprendían observando las formas de otros países. Se operará así, para expresarlo en nuestro lenguaje, una intensificación y aceleración del proceso de acumulación de experiencia y ello proporcionará a Florencia una ventaja sobre sus vecinos tanto en riqueza como en inteligencia. Está implícito en este argumento que una distribución amplia de los derechos cívicos de participación permite, igual que lo hacen la práctica del comercio y la multiplicación de los viajes, que una comunidad de tal forma organizada propicie una mayor movilización de la inteligencia y la virtud al servicio del bien común de lo que pudieran hacerlo una monarquía o una tiranía. Pero —añade Dati— nada de eso podría haber sucedido sin la presencia de un don especial de la gracia divina que se encuentra al alcance de todos aquellos que lo persiguen a través de la práctica de una vida justa y santa. Y, si no se persigue la gracia, entonces entrará en juego la fortuna y sustraerá los bienes de este mundo a quienes no los merezcan [15]. Lo que aquí se está analizando es la doctrina tradicional cristiana, pero existe una diferencia significativa entre el pensamiento de Dati y la tradición que sigue a Boecio. Bien considerado, Dati habla siempre en términos políticos, y aun cuando ve en el éxito una recompensa de la virtud cristiana, también cree que es obra de la razón (*ragione*): término característico florentino para designar aquella cualidad del espíritu que dirige las decisiones de la política y el arte del poder. La fortuna exige como reacción la respuesta apropiada en forma de decisión política y el propósito de una decisión así es controlar y guiar los acontecimientos o al menos adaptarse a ellos; una definición política con un contenido muy distinto a la humildad cristiana y a la resignación recomendadas por Boecio. El hecho de que Florencia fuera una república significaba que las virtudes se encontraban efectivamente movilizadas a su servicio y que, entre todas ellas, la piedad cristiana ocupaba un lugar prioritario en la mente de Dati. Pero si la piedad merece el éxito, la *ragione* lo alcanza. El conocimiento, la habilidad y la resolución con que se adopta la decisión apropiada que domina el acontecimiento, son también virtudes. Nos acercamos al punto en que la *ragione* y la *virtù* se convierten en términos casi intercambiables y en el que la virtud afronta el desafío de la fortuna menos en tanto que apropiada reacción cristiana, que en cuanto adecuada respuesta política romana —el término *virtù* comienza a adquirir su significado maquiavélico de aquella capacidad y aquel coraje que permite a los hombres dominar los acontecimientos e imponerse a la fortuna— [16]. Continuando con esta línea de desarrollo era posible para la *virtù* perder por completo su significado cristiano e incluso ético. Pero en tanto pareciera que la *virtù* entendida en sentido político, resultaba mejor practicada por el concurso de los ciudadanos en una república, sería imposible disociarla de las virtudes sociales que todavía continuaban des-

[15] Varese, pp. 76-77.

[16] «Ma la forza accompagnata della ragione debbe sempre vincere.» Varese, p. 79.

critas en términos cristianos. En el caso de que la república se derrumbara, mucho de lo que hacía inteligible la vida y moral de los hombres podría venirse abajo con ella.

Giovanni Cavalcanti puso esas ideas en boca de un florentino urgiendo a un capitán mercenario a dejar el servicio de los Visconti:

> Ciertamente habrás oído hablar de la gran constancia de los florentinos y de lo que significa contar con el amor de una república así constituida. La constancia de tu señor, aun cuando pueda ser muy grande, resultará siempre más breve; no puede ser más estable de lo que es la vida de un hombre. La república es continua [17].

Esta convicción era una suerte de lugar común en la cultura humanista, y no había perdido sus implicaciones estimulantes y liberadoras. Agrupando las energías de muchos hombres, la república alcanzaba la virtud y —lo que casi era lo mismo— conseguía la estabilidad. Al asumir la inmortalidad técnica de una corporación, es decir de una institución, dejaba de depender de la virtud de un solo hombre (o de un número limitado de hombres), que, y en la medida en que su existencia temporal era necesariamente menor, sólo podía ser menor en virtud. Es posible comprender con toda claridad porqué el conocimiento humanista que permitió el acceso simultáneo al conjunto del acervo de la sabiduría humana, era un modo de conocimiento apropiado para una república: la república era una *universitas*, no podía depender del conocimiento y la virtud de uno o de un pequeño número de hombres, como tampoco podía depender de una continuidad inmemorial de la experiencia, ya que no era una estructura costumbrista sino que vivía y actuaba en el presente. La continuidad de que hablaba Cavalcanti era menos un asunto de antigüedad que de inmortalidad. En la república se encontraba movilizada toda la virtud social y todo el conocimiento humano era accesible al saber. Pero Cavalcanti vivió el tiempo suficiente como para ver que la virtud y la *virtù* de la república florentina se había convertido de hecho en la de un limitado número de personas y como para comprender que, de continuar así, la república no hubiera podido mantenerse como tal.

Cavalcanti narra como en las últimas fases del régimen que precedió al ascenso de los Médicis, llegó a producirse una extraña discrepancia entre lo que se decía y lo que sostenían quienes eran elegidos en las asambleas de la república, y entre lo que se decidía y la manera en que se tomaban las decisiones en los centros políticos en los que verdaderamente actuaba el poder. Muchos eran los llamados y pocos los elegidos, observaba Cavalcanti; muchos eran llamados a desempeñar funciones, pero pocos eran los que poseían poder real [18]. La impresión puede no parecer inhabitual a quien hoy estudie las asambleas gobernantes, pero Cavalcanti creía que estaba asistiendo al de-

---

[17] «Per certo tu conoscerai la gran costanza de' Fiorentini, e quello che è ad avere l'amore di una cosí fatta repubblica. Quella del tuo signore, posto che ella sia grandissima, ella è piú breve; con ciò che sia cosa che ella non può essere stabile se non quanto è la vita d'un uomo: ma la Repubblica è continua.» Cavalcanti, *Istorie fiorentini*, Florencia, 1838, III, XXV, citado por Varese, p. 117.

[18] «[...] il Comune era piú governato alle cene e negli scrittoi che nel Palagio; e che molti erano eletti agli uffici e pochi al governo.» *Istorie fiorentine*, II, I, p. 29. Cf. Varese, p. 122.

clive del gobierno participativo. El gobierno de los propios ciudadanos en pie de igualdad absoluta o proporcional estaba siendo reemplazado por el gobierno de una camarilla de la corte (*gang courthouse*), en relación con el cual la máquina política de los Médicis que lo reemplazaría sería sólo su culminación. Al fenómeno descrito por Cavalcanti los analistas posteriores le darían el nombre de corrupción, un término entre cuyos muchos significados el más destacado quizá fuera la sustitución de aquellas relaciones públicas entre ciudadanos a cuyo través la república debía ser gobernada por relaciones privadas. Y es evidente que para Cavalcanti el rasgo más alarmante de aquel proceso de declive de la república radicaba en la sustición de la racionalidad por algo diferente. En este sentido, el autor describe una asamblea en un momento de crisis en que los ciudadanos llegan y dan sus opiniones. Todo es público y parece que lo que se dice resulta tan racional como virtuoso. Pero no hay conexión entre lo que se dice y lo que finalmente se hace, y las personas y razones que determinan realmente las decisiones que luego se toman no pueden ser fácilmente reconocidas [19]. Una vez más, muchos lectores modernos comprenderán bien como se sentía el autor. Pero el punto importante para la comprensión de Cavalcanti y de su mundo, es que para un idealista republicano del período, las decisiones no podían ser racionales o virtuosas a no ser que fueran tomadas con la participación universal de los ciudadanos cualificados para ese menester, o al menos sin que su participación fuera impedida. Las repúblicas existían para movilizar la inteligencia y la *virtù* de todos los ciudadanos. Su estabilidad dependía de ello y si fallaban se convertía en el gobierno de unos pocos cuya inteligencia y virtud se encontraba condenada al declive por su carácter limitado e insuficiente. Una oligarquía oculta tras una fachada republicana no podía ser racional porque no dirigía la inteligencia de todos hacia el bien de todos; carecía de virtud porque no sometía el bien de todos al bien tal y como era percibido por un número limitado de individuos; carecía de *virtù* porque no movilizaba la *ragione* ni la *constanza* de todos para hacer frente a los sucesos que la desafiaban. De manera que semejante régimen se demostraba insuficiente, tanto en el plano de la integridad moral

[19] «Dette che ebbero queste et altre convenevoli parole, molti cittadini salirono alla ringhiera a consigliare: diversi cittadini consigliarono, e diversi consigli vi si disse. E perché io non ero pratico a vedere come si amministravano i fatti della Repubblica, disposi l'animo mio al tutto a portarne alcuna regola di governo con meco; e, per meno fallibile, elessi la regola e l'arte del preclaro cittadino Niccolò da Uzzano, maestro piú reputato e piú dotto. Mentre le preallegate lettere si leggevano, e la proposta si feceva, e la turba consigliava, il nobile citaddino fortemente dormiva, e niente di quelle cose udiva, non che le intendesse. Consigliati molti e diverse cittadini, chi una cosa e chi un altra, diverse cose e diverse materie vi si disse. Non so se fosse stato tentato o destino, o veramente il sonno avesse il suo corso finito, tutto sonnelente salí alla ringhiera [...] Detto che ebbe Niccolò questo cosí fatto parere, tutti i consigliatori si accordarano al suo detto. Allora, avendo io tenuto a mente i modi di Niccolò, per me si giudicò che lui, con altri potenti, aveva sopra quelle lettere, nel luogo privato e segreto, accordato e conchiuso che quel consiglio fusse per lui datto, e per gli altri confermato e conchiuso. Allora, per piú essere certo se il mio credere era d'accordo col suo essere, dissi con alcuni de' miei compagni quello che credeva, e com'egli mi pareva che nella Repubblica ne dovesse seguire tirannesco e non politico vivere, che fuori del palagio si administrasse il governo della Repubblica. La risposta che mi fu data col mio credere fu d'accordo, dicendo che com'io credeva cosí era [...]» (II, I, pp. 28-29).

como en el de la perdurabilidad, y Cavalcanti lo calificó de *tirannesco e non politico*.

En consecuencia, la oligarquía debería encontrarse con el problema de la *fortuna* bajo nuevas y complejas formas. Al tratarse de un régimen carente de virtud, estaba llamado a encontrar el flujo temporal en su forma no legítima, y puesto que carecía de *virtù*, debería hacerlo sin saber cómo controlar los acontecimientos o cómo adaptarse a ellos. Se enfrentaba por eso a un mundo irracional que no comprendía, un mundo en el que las palabras (como observara Tucídides en circunstancias similares) cambiarían de significado. Hemos visto la extraordinaria importancia que la época atribuyó a la noción de estabilidad, pero Cavalcanti, anticipando un tema de Maquiavelo, escribió que en Florencia la búsqueda de la estabilidad había resultado un error:

> no acuso tanto a la movilidad de la fortuna, como a la inmovilidad de diversos personajes y de hombres perversos de nuestra república [...] Y esta pertinencia y estabilidad de la naturaleza (*stabilità della condizione*) de nuestros ciudadanos, ha sido causa de muchas de las desventuras de nuestra república[20].

Es un error tratar de permanecer inalterado en un mundo al que han hecho cambiante nuestra propia inadaptación y nuestros propios excesos. La persistencia en la búsqueda de los valores privados introduce el desorden en el mundo. El pensamiento florentino era ambiguo en precisar si los hombres dotados de virtud creían que el mundo estaba dirigido por la providencia o sometido a su control racional, pero no había ambigüedad alguna en la afirmación general de que cuando los hombres carecían de virtud el mundo se volvía problemático e ininteligible. Cavalcanti insiste en que cuando estudiamos las vidas políticas y morales de los hombres en una sociedad desordenada o corrupta, el mundo que los rodea debe ser visto como un flujo incontrolado y enigmático, y la única cuestión por determinar es si se debe añadir a la noción de fortuna la influencia astral. Su conclusión es que no se puede prescindir de la astrología: la idea de fortuna reenvía a un poder de dirección sin significado y esencialmente absurdo, mientras el aserto central de la astrología es que los asuntos erráticos de este mundo pueden encontrarse en relación con los movimientos irregulares pero no completamente desprovistos de lógica, de los astros errantes. Paradójicamente, semejante creencia restablece la posibilidad del libre arbitrio. Una vez que se han encuadrado los acontecimientos sociales y humanos en un cierto orden de causas, debemos configurar nuestros propios rumbos morales en relación con aquel orden, y la defensa que Cavalcanti hace de la astrología consiste en afirmar que resulta necesaria si los juicios morales van a ser efectuados por ciudadanos o por historiadores[21]. Todo eso lo plantea Cavalcanti en el momento en que constata el colapso de la virtud politizada. El

---

[20] «[...] non accusando tanto la mobilità della fortuna, quanto la inmobilità delle diverse persone e de' perversi uomini della nostra republica. Al tutto dico che questa pertinacia e questa stabilità della condizione de' nostri cittadini è stata la cagione delle tante sventure della nostra republica...» (citada por Varese, p. 110).

[21] Varese, pp. 108-109.

orden político de la sociedad y el orden racional de la historia habían llegado a ser casi interdependientes.

La fortuna controlaba un caos de elementos particulares ilegítimos, visualizados casi siempre en términos de acontecimientos y alteraciones circunstanciales en los asuntos humanos —*vicissitudo rerum, la vicissitude des chose humaines*—. El mundo aparecía de esta guisa, cada vez más sometido al imperio de la fortuna a medida que la república fracasaba en unir a todos los ciudadanos entorno a la *virtù* y la *ragione*. Pero al mismo tiempo que tenía lugar ese fracaso, aparecía otro caos de particulares ilegítimos: los provenientes de las voluntades individuales, pasiones y personalidades no agrupadas en la unión moral de la ciudadanía. El fracaso de la politización trajo de nuevo el problema de los particulares —cuando Cavalcanti escribió de *diverse persone e perversi uomini*, la diversidad y la perversidad eran casi términos intercambiables— y planteó el problema de la necesidad de operar para hacer a los hombres diferentes unos de otros y de declarar que el curso de los acontecimientos estaba determinado por la diversidad psicológica. Resulta significativo que Cavalcanti no atribuyera a la fortuna, ni reconociera completamente a los astros, el poder de dotar a los hombres de personalidades y preferencias. A medio camino entre los astros y los hombres, Cavalcanti introdujo una figura simbólica con el llamativo nombre de *Fantasia* que detalla la historia del mundo desde los hebreos hasta los griegos y desde los romanos a los florentinos. La *Fantasia* declara:

> Yo soy *Fantasia*, común a toda criatura racional [...] existen tantas voluntades humanas diferentes como influencias diferentes provienen de las estrellas [...] y mientras las voluntades difieren, también difieren las fantasías y las acciones de los hombres. Y yo soy el origen y sostén de todos mis discípulos y sobre cada uno de ellos tengo autoridad para ejercer la soberanía puesto que me la otorga el orden astral por mandato del emperador divino al que se encuentran sometidas todas las cosas transitorias y eternas y de esa diversidad de fantasía proceden la totalidad de las diferencias de carácter entre los hombres [...]»[22].

La *Fantasia* no es precisamente un poder creativo que modele a los hombres sin que ellos puedan hacer nada. Esa función corresponde más bien a la influencia astral. La *Fantasia* es una fuerza creativa no racional inmanente en los hombres, por intermediación de la cual cada uno se ve compelido a completar su propia individualidad, una individualidad que resulta profundamente diferente de los valores universales que corresponde realizar a cada individuo de acuerdo con el pensamiento de la cristiandad aristotélica: una

---

[22] «Io sono fantasia comune a ciascheduna razionale creature [...] E cosí sono differenti voluntà umane quante sono differenti le influenze delle nature nelle stelle, e perché altra volta fu in Pipo di ser Brunellesco che non fu in Lorenzo di Bartoluccio et altra fantasia fu nel maestro Gentile che non fu in Giuliano d'Arrigo (es significativo que todos estos parecen ser los nombres de artistas) e cosí come sono differenti le voluntà, cosí son differenti le fantasie e le azioni negli uomini. E io sono l'urigine e il sostegno di tutte le mie discepole e ho sopra catuna autorità di comandare cotale signoria a me conceduta da tutto lo stellato ordine per comandamento dello imperadore celestiale a cui sono suggette tutte le cose caduche e sempiterne, e che queste diversità di fantasie procedono tante diversità d'ingegni negli uomini [...]» (citado de una fuente manuscrita por Varese, p. 111).

unidad de inclinaciones autogenerada en sí misma, en cuya búsqueda cada hombre representa sus fantasías y determina su personalidad individual. De un lado tiene algo en común con la locura de Erasmo, por otro su retórica deja claro que comparte muchas de las características de la «mutabilidad» de Spenser o más directamente, de la tradicional *fortuna*. Como fuerza que lleva a los particulares hacia la diversidad, sujeta sólo a los astros y al Creador, es responsable del curso de la historia humana. Pero ese era exactamente el rol asignado a la fortuna cuando el curso de los acontecimientos no se encontraba estabilizado y ordenado por la sólida y feliz instauración de una república. Se conserva una carta de Maquiavelo al exilado Piero Soderini en la que afirma que la *Fantasia* forma parte de lo que a cada hombre le depara su propia personalidad individual. La *Fortuna*, por contra, es responsable de las circunstancias fatales que provienen del exterior a nuestra existencia individual, y dado que —y se trata de una idea que resultará recurrente en el *Il Principe*— nuestra identidad natural (*la stabilità* de Cavalcanti) es difícil de cambiar, la *fortuna* tiene poder sobre nosotros [23]. *Fantasia* y *fortuna* eran conceptos necesarios para concretar, antes que para explicar, el curso de la historia cuando éste no se encontraba legitimado por el orden político. Pero el fin de la república era establecer la virtud y la razón, y éstas resultaban incompatibles con el cambio. La historia existía en ausencia de la república, el único orden que podía legitimar la coexistencia de particulares.

Cavalcanti escribió en un contexto de fracaso republicano, en un contexto donde la virtud no había podido triunfar sobre la fortuna. Cavalcanti entrevió ese fracaso en las maquinaciones de aquellas camarillas oligárquicas que precedieron y trataron de oponerse al ascenso al poder de Cosme de Médici. Y en este sentido cabía tanto la posibilidad de que optara por condenar al régimen de Cosme como culminación de los gobiernos clientelares, como que procediera a alabarle como fundador de un orden que había conseguido trascenderlos. Existen signos de ambivalencia en sus diferentes trabajos sobre este punto que se resumen en esta observación: «si yo hubiera supuesto que las virtudes humanas podían ser inmutables y perpetuas en esta transitoria y momentánea vida nuestra, me hubiera aventurado a decir que (Cosme) era un hombre más divino que mortal» [24]. Su pensamiento al respecto es posible ex-

---

[23] «Credo che come la natura ha fatto all'uomo diverso volto, cosí gli abbia fatto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nasce che ciascuno secondo l'ingneno et fantasia sua si governa [...] ma perché i tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, e gli uomini non mutano le loro fantasie né il loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna, ed un tempo trista [...] havendo gli uomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia et comanda agli huomini, e tiengli sotto il giogo suo.» *Lettere*, ed. Gaeta, pp. 230-231. Véase K. R. Minogue, «Theatricality and politics: Maquiavelli's concept of Fantasia», en B. Parekh y R. N. Berki (eds.), *The morality of Politics*, Crane Russak and Co., Nueva York, 1972, pp. 148-162.

[24] «Cosimo de' Medici, il quale, s'io conoscessi che le virtù negli uomini fossero immutabili e perpetue in questa nostra transitoria e momentanea vita, io avrei ardire di dire che fosse piú tosto uomo divino che mortale [...]» *Istorie*, I, I, citada por Varese, p. 126. Para los usos del simbolismo humanista cívico para exaltar Cosme, ver Donald Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, 1970, p. 60, nota 85.

ponerlo en los siguientes resumidos términos. Cosme gobierna la ciudad pero, a diferencia de la república, su persona no es inmortal y, por tanto, no puede movilizar en torno a él la virtud y la razón de todo el cuerpo político. Su reinado pasará y no dejará tras sí una vida cívica apta para resistir a las vicisitudes y a la decadencia. Su dominio es hijo de la fortuna y de la fantasía, y es posible que sea la encarnación de una fuerza maligna ya que no consigue que la virtud y la razón se desarrollen en otros, algo que por lo demás sólo puede provenir de una comunión de la ciudadanía que Cosme frustra. Sin embargo, su régimen subsistir ya que Cosme triunfará donde la república había fracasado y es admisible ver en él el restaurador que impulsará a los hombres a la ciudadanía o el creador de un orden que la trascenderá. En todo caso, y en la medida en que era posible verlo como el hombre que había hecho lo que la república no había conseguido hacer, había triunfado donde la virtud y la razón politizadas de la sociedad habían fracasado. Pero el hombre es un *zōon politikon*, su virtud y su razón pueden florecer únicamente en asociaciones políticas y si Cosme había trascendido a la asociación por su virtud individual, debía concluirse que su virtud era sobrehumana. Eso significaba igualarle con el ser alumbrado por Aristóteles, tan superior al hombre político como lo es el hombre respecto de las bestias. Pero los métodos de Cosme no recordaban los del rey filósofo platónico. A partir de ese momento es posible dar rienda suelta a la ambigüedad de Maquiavelo: si la virtud de Cosme le permitió erigir un orden sobre las ruinas de la única institución que permite a los hombres ser virtuosos, puede ser que su virtud sea *virtù* en el sentido pleno del término, situada al margen de la moralidad. Más adelante estudiaremos la posibilidad de un legislador cuya virtud preceda al establecimiento de un virtuoso vivir cívico y que sea la ocasión de su afirmación.

Si Cavalcanti había avanzado mucho en el camino que conducía hasta Maquiavelo era porque cuando la república parecía disolverse en sus componentes particulares, el individuo parecía haber perdido aquella comunidad de pensamiento y acción con sus conciudadanos que la *vita activa* le ofrecía como medio de comprender y dominar tanto a los eventos particulares que rondaban su existencia, como a su propio ser en cuanto persona particular. Las principales filosofías neoplatónicas que florecieron bajo el gobierno de Lorenzo de Médici pueden ser entendidas como tentativas de restablecer la armonía y el dominio de una forma no cívica[25]. Y aun cuando representen una vuelta a la *vita contemplativa*, la contemplación que ofrecen dista de ser una meditación monástica sobre universales abstractos e incontaminados de cualquier contingencia histórica. El énfasis platónico en el conocimiento como institución e iluminación, les permite reafirmar la vieja doctrina de la contemplación como forma de acción e incluso de creación. El hombre se presenta como un ser único entre los seres creados por su capacidad para penetrar en las esencias intelectuales de todas las criaturas, para identificarse con ellas y, a cambio, elevarlas al nivel de su propia naturaleza. Las ideas de hermetismo y magia permiten que se diga que el conocimiento y el lenguaje, mediante el cual alcanzan la consciencia las correspondencias y principios que mantienen unidas a las cosas, hacen al hombre en su intelectualidad

[25] Para esto, ver Garin, cap. III: «Platonism and the Dignity of Man».

(no en su fantasía) gobernador y (después de Dios) creador de todos los objetos de la creación. Las naturalezas particulares se hacen universales por el hecho de ser conocidas por él, y él mismo participa de su universalidad conociéndolas. Pero el hermetismo no puede ser substituto de la política, si no es capaz de establecer un esquema de relaciones entre los hombres como individuos iguales. El universo de la *Oratio de Dignitate hominis* de Pico della Mirandola está compuesto, en última instancia, por objetos inteligibles y del intelecto que los conoce, y aunque el conocimiento de Pico se ha convertido en la pasión de un nuevo Adán propenso a la identificación y a la creación, a la autoidentificación y a la autocreación, la relación entre ciudadanos no podía quedar reducida a la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Los ciudadanos no estaban tan comprometidos en el conocimiento (y, por tanto, en la creación) del universo y de ellos mismos, como en el manejo de las relaciones entre sus espíritus, sus voluntades y sus propósitos, y la cualidad del espíritu apropiada para esta empresa no es tanto la *gnosis* platónica como la *philia* aristotélica o el *agape* cristiano. La magia, la manipulación de los objetos mediante el conocimiento de su naturaleza, es una actividad inadecuada en una relación entre seres políticos iguales, y desde el momento en que tiende a elevar el conocimiento al estatus de acción —el mago dispone del objeto simplemente invocando su nombre— no es una *virtù* en el sentido maquiavélico del término. Una filosofía que aisla al hombre —siempre el Hombre, un universal abstracto y solitario— en su capacidad de sujeto conocedor, podía considerar al individuo como filósofo o como un gobernante si el hecho de gobernar es considerado como una actividad intelectual, pero no podía encontrar los conceptos que le permitieran describir una relación entre individuos gobernantes precisamente porque sólo pensaba en gobernar y nunca en ser gobernado. La tentativa neoplatónica de reunir conocimiento y acción fracasó en la medida en que no tuvo en cuenta la cognición, la decisión y la acción socializadas; es en este ámbito donde reside todo un reino de experiencia en que el platonismo no podía adentrarse. El neoplatonismo consideraba la vida de la virtud y la razón como una comunión iluminada por el cosmos, y el énfasis puesto en la relación entre conocimiento y acción sugería que el cosmos tenía la intención de consolar al hombre de la pérdida de la *polis*. Quizá sea ésta la razón por la que Pico y otros neoplatónicos se sintieron tan poderosamente atraídos por Savonarola, quien, como veremos, describió la *polis* restaurada como una comunidad santa fundada sobre la justicia que surgía en un clímax apocalíptico de tiempo sagrado, de suerte que la gracia y la política tomaran el puesto de la magia y la filosofía en tanto que restauradores de la naturaleza humana.

En este contexto, el pensamiento constitucional —si por ello entendemos una reflexión teórica sobre las formas e instituciones que regulan la acción conjunta de los ciudadanos— podía asumir gran importancia moral e, incluso, existencial. Su objeto era la restauración de la virtud politizada (el *vivere civile*), sin la cual, había razones para el temor: ni la naturaleza humana, ni su mundo, podían ser otra cosa que un caos de fuerzas ininteligibles. La teoría a disposición de los florentinos que pretendían reflexionar sobre las relaciones entre ciudadanos era, como hemos visto, la doctrina ateniense reelaborada por una sucesión de autores clásicos y de humanistas y condensada a los propósitos de este trabajo, en los paradigmas de la clasificación tripartita de los re-

gímenes políticos del uno, los pocos y los muchos. Fue durante el período de ascenso de los Médicis cuando el mito de la estabilidad y antigüedad veneciana asumió el carácter del «*mito di Venezia*»: una república (*polity*) aristotélica y luego polibiana, perfectamente estable por regir en ella un equilibrio (*balance*) perfecto. Y resulta significativo que ese mito tuviera raíces florentinas, al tiempo que veneciana. Felix Gilbert[26] ha trazado su génesis, empezando por el impulso de los humanistas en Venecia —Francesco Barbaro, auxiliado por el bizantino Giorgios Trapezuntios—, para encontrar una justificación clásica del gobierno veneciano, que pronto evolucionaría hasta convertirse en un medio de caracterizar y explorar aquella estructura de gobierno única en su género. Venecia se encontraba habitualmente libre de facciones, no conocía la inestabilidad constitucional y era posible olvidar muchos de los cambios históricos que había experimentado en la realidad, de manera que el mito de su antigüedad y estabilidad se había hecho tradición, encontrando expresión en el epíteto *Serenissima* por el que la república quiso ser llamada. Los observadores humanistas que pretendían encontrar los principios o paradigmas clásicos capaces de explicar las causas de su estabilidad, se fijaron en dos características de la constitución veneciana que no les llevaron, sin embargo, a la misma conclusión. La primera era el análisis del poder de los gobernantes repartido entre un *Dogo*, un Senado y un *Consiglio Maggiore*, en los que parecían residir aquella combinación del uno, los pocos y los muchos de que hablaran los teóricos clásicos. La otra era la limitación, establecida desde hacía tiempo, de la ciudadanía —entendida como participación política— a un cuerpo ciertamente numeroso aunque limitado de antiguas familias. Una clasificación de ese estilo parecía obligar a definir Venecia como una oligarquía o aristocracia. Aun así, era usual tratar la clasificación numérica del uno, los pocos y los muchos como equivalente a la clasificación social de la monarquía, la aristocracia y la democracia. ¿Entonces, Venecia era un régimen mixto en el verdadero sentido del término o una pura y efectiva aristocracia? Una parte importante del mito del que se revestía la *Serenissima* República puede ser atribuido a la ambivalencia de fondo de este paradigma que, a su vez, es posible que estuviera vinculado con las ambigüedades planteadas por la decisión crucial de Aristóteles de combinar diferentes conjuntos de criterios en fórmulas verbales condensadas. *Dogo*, Senado y *Consiglio Maggiore* podían representar al uno, los pocos y los muchos, a la monarquía, la aristocracia, y la democracia, o asumir las funciones políticas diferenciadas que resultaran apropiadas para el uno/la monarquía, los pocos/la aristocracia y los muchos/la democracia. La aristocracia podía ser presentada como una forma de gobierno pura, como un elemento del gobierno mixto a tres partes, o como un régimen político capaz de contener dentro de su estructura socialmente exclusiva, la combinación del poder del uno, de los pocos y de los muchos.

---

[26] «The Venetian Constitution in Florentine Political Thought», en Nicolai Rubinstein (ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, Faber and Faber, Londres, 1968, pp. 463-500.

Desde el estudio de Gilbert resulta inobjetable que los venecianos del *quattrocento* no se consideraban otra cosa que una aristocracia: una aristocracia ciertamente inusual, bien equilibrada (*balanced*) e internamente proporcionada. Y esa concepción no fue cuestionada —o al menos no lo fue inicialmente— por los florentinos interesados en la constitución de Venecia. En la Florencia de Lorenzo de Médici el mito veneciano ejerció un gran atractivo fundamentalmente entre los miembros del grupo conocido como *ottimati*: familias establecidas hacía bastante tiempo, de orígenes más comerciantes que nobles, que se consideraban a sí mismas como una clase gobernante hereditaria o como un elemento determinante de la ciudad, distinguidos por su prudencia, su experiencia y por poseer unas aptitudes políticas por encima de la media; un grupo, en suma, asimilable a aquellas elites aristotélicas a las que epítetos como «pocos», o «aristocracia», podían ser perfectamente aplicados. Los *ottimati* —el término es una transposición del latín *optimates* que definía a la aristocracia senatorial de la República romana— insatisfechos con la cuota de responsabilidad y de poder que les dejaban los métodos políticos de los Médicis, eran lógicamente receptivos a cualquier argumento o formulación terminológica que enfatizara y definiera la función de una aristocracia política —algo muy diferente, por cierto, a una nobleza feudal o territorial, estuvieran o no comprando tierras en esa época los patricios de Florencia y Venecia—. Se comprende, pues, que los *ottimati* de Florencia adoptaran Venecia como modelo de constitución contemporánea en la que se encarnaban los principios clásicos que atribuían a una aristocracia su correspondiente cuota de poder. En las relaciones entre el *Dogo* y la aristocracia veneciana creyeron ver las relaciones que deberían mediar —aunque de hecho no existiera ninguna relación en la realidad— entre el jefe de la familia Médicis y los *ottimati* de Florencia, e, incluso, es posible que alguno de ellos pudiera haber soñado en un tiempo por venir en el que un *Dogo* florentino —no necesariamente perteneciente a la familia Médicis— fuera un *primus inter pares*. Está claro que no tenían ningún interés en insistir —y para ello habrían debido inventarlo— en la presencia de un elemento democrático en la constitución de Venecia, y es significativo constatar hasta qué punto las realidades sociales conspiraban en la misma dirección que el paradigma que habían decidido elegir para justificar su falta de insistencia en el elemento democrático. En Florencia existía realmente un *popolo* (ya fuera *grasso* o *minuto*) con una larga tradición de ciudadanía activa al que era difícil no tener en cuenta en cualquier distribución teórica o real del poder. Y la terminología del uno-pocos-muchos que tanto el clasicismo humanista, como la forma tripartita de la vigente constitución veneciana, les forzaban a emplear, exigía expresarse en términos de un equilibrio (*balance*) entre democracia, aristocracia y monarquía que seguía el esquema ideal al que dirigían sus miradas. En la época posterior a Savonarola se formó un sólido núcleo de teóricos *ottimati* en torno a Bernardo Rucellai y su séquito[27], que insistiría en la idea de que Venecia era una aristocracia, que Florencia no debía ser

[27] Gilbert, «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origin of Modern Political Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12, 1949, pp. 101-131; ver *Machiavelli and Guicciardini*, pp. 80-81.

más que una aristocracia y que eso era lo que todos ellos habían pensado siempre. Pero habían perdido la iniciativa intelectual como, además de otras muchas cosas, delataban las inevitables implicaciones de su propio lenguaje.

A largo plazo —al menos desde una perspectiva anglo-americana— «el mito de Venecia» (en su fase de máximo vigor) iba a descansar en la afirmación de que la república veneciana era una combinación inmortalmente serena —en razón a que las equilibraba perfectamente— de las tres formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. En buena lógica, ese mito debería expresarse en el lenguaje y siguiendo los presupuestos establecidos por la teoría de Polibio; pero en el *quattrocento* el sexto libro de Polibio no era lo suficientemente conocido como para ser considerado una de las fuentes del mito veneciano, y sería en la gran tradición de la filosofía ateniense y del humanismo cívico, donde encontraría sus precedentes, y, en consecuencia, es allí donde debemos dirigir la atención de nuestra investigación[28]. Es cierto que los *ottimati* florentinos que desempeñaron un importante papel en la construcción del mito, invocaron ideas y conformaron una ideología que fue más allá de sus propósitos y capacidades de control, sin que por ello dejaran de considerarse ciudadanos y de expresar sus intereses de clase —si ése es el término en que queremos expresar las cosas— en el lenguaje de la comunidad política a la que pertenecían. Cualesquiera que fueran sus aspiraciones, nunca pretendieron otra cosa que construir un modelo que presidiera las relaciones entre el poder del uno y el de los pocos —entre Lorenzo o Piero y los *ottimati*— que resultara susceptible de convertirse en paradigma de las relaciones que deberían mantener todas la partes en la república equilibrada (*polity*) florentina: el ideal de la ciudadanía universal fue restaurado en el vocabulario florentino en forma de una combinación aristotélica y polibiana. Aun así, las circunstancias en que este cambio se produjo —el clima intelectual de los años posteriores a 1494— revelan que no pudo tener lugar sin provocar grandes tensiones políticas e ideológicas. La herencia del humanismo cívico era tan poderosa que el fracaso de la participación ciudadana obligó a los autores a afrontar la imagen de un universo desordenado, de igual manera que el fracaso del «orden y del grado» (*order and the gree*) llevarían a Shakespeare a una reflexión análoga. De otra parte, las filosofías neoplatónicas propagaron la idea de que la única posibilidad de retorno al orden radicaba en la unión entre intelecto y cosmos, en una espectacular restauración de la unidad del mundo inteligible. Pero los pensadores que construyeron el «mito de Venecia» pertenecían a una tradición alternativa que proponía restaurar la inteligibilidad del mundo mediante la participación ciudadana y el orden político, y la imagen de Venecia era únicamente el medio a través del cual pudieron recurrir una vez más, a las categorías de la teoría política aristotélica. Aun así, Venecia se convirtió en un mito, en un paradigma que ejercía una fascinación compulsiva sobre las imaginaciones. Y —dejando a un lado la cuestión de saber qué clase de pérdida de energía pudo llevar a los pensadores florentinos a confiar tan decididamente en la imagen de una ciu-

[28] Barbaro y Trapezuntios parecen haber modelado su ideal veneciano en las *Leyes* de Platón; Gilbert,«Venetian Constitution», pp. 468-469.

dad rival por la que no sentían ningún aprecio— la fuerza del símbolo radicaba seguramente en su perfección: en la visión que expresaba de una *polity* (república equilibrada) en la que todos los particulares convivían armónicamente y cuya estabilidad, por consiguiente, resultaba inmortal. Si una *polity* (república equilibrada) pretendía restaurar el orden en el mundo subjetivo, debería ser verdaderamente universal. Resulta especialmente relevante que la imagen de Venecia llegara a ser políticamente operativa en Florencia en el momento que los sermones apocalípticos de Savonarola incitaban a la república a considerarse santa y ciudad elegida, esto es, el instrumento por el que Dios reformaría la iglesia y salvaría el mundo.

En 1494 el régimen de los Médicis se derrumbó ante el ejército francés y a finales de año se estableció la constitución que iba a simbolizar el republicanismo florentino durante el breve lapso de tiempo que, todavía, le restaría de vida política —de 1494 a 1512 y de 1527 a 1530—. Esa constitución preveía tres instituciones: un *Consiglio Grande*, una *Signoria* y un *Gonfaloniere* (que en 1502 se convertiría en magistratura vitalicia). Es obvio que los teóricos contemporáneos insistieron en la correspondencia entre esos tres institutos y el reparto de poder en el uno, los pocos y los muchos de la teoría política de los antiguos. Además, un criterio de admisión bastante amplio en el *Consiglio Grande* de elementos no aristocráticos y el derecho —que de ella derivaba— de ser elector y elegible a las magistraturas de la *Signoria*, indicaba la presencia de un elemento popular o democrático en la constitución —adjetivos que deben ser entendidos en el sentido en que eran empleados en la época—, así como en un cierto equilibrio entre las categorías sociales de democracia y aristocracia que se añadía al equilibrio entre las categorías numéricas del uno, los pocos y los muchos. Mediante el socorrido procedimiento de combinar las dos formas de categorización se podía llegar a definir la constitución como un equilibrio (*balance*) o una combinación, de democracia, aristocracia y monarquía, aun cuando los *ottimati* —los «pocos» calificados en términos numéricos— en ningún caso dominasen la *Signoria* y que el ejercicio del poder por un hombre, incluso de por vida, no hiciera de él una clase o grupo social bien definido, a la manera en que se pudiera decir que lo hubieran hecho un rey y sus cortesanos. Ésta era la constitución de la que se decía y repetía había sido modelada sobre la de Venecia —la sala destinada a albergar las reuniones del *Consiglio Grande* había sido construido a imagen del *Consiglio Maggiore* veneciano[29]— y es a esa identificación a la que Venecia debía parte importante de su reputación como combinación singularmente estable de democracia, aristocracia y monarquía. Si bien es cierto que el «mito de Venecia» debe mucho a la constitución florentina de 1494, no lo es menos que 1494 marca la fecha del inicio de la apropiación del mito por los defensores de un régimen mixto de base amplia. Todas las evidencias recogidas por Gilbert vienen a sugerir que los florentinos anteriores a 1494 consideraban Venecia como un régimen aristocrático. Por consiguiente, ¿quién pudo concebir la idea de que la representación veneciana resultaba apropiada para legitimar un gobierno mixto de tipo aristocrático-po-

[29] Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, pp. 9-10.

pular?, y, ¿por qué esta forma de legitimación fue generalmente aceptada como apropiada? La situación llega a ser todavía más desconcertante cuando descubrimos que el *Consiglio Grande*, la constitución que le acompañaba y la reivindicación de Venecia como modelo que inspiraba aquella constitución, fueron defendidos calurosamente en los sermones apocalípticos de Girolamo Savonarola. Sus pláticas a menudo lúcidas e intelectualmente vigorosas, revelan la coexistencia de lo escatológico con otros modos de exposición de los asuntos de los regímenes políticos particulares; y tal modelo se revela en nuestra reconstrucción ideal de importancia crucial para los primeros momentos del pensamiento republicano moderno.

Savonarola residía en Florencia desde 1490[30], y en sus sermones había ido desarrollando un estilo cada vez más profético. Sus exhortaciones llamaban a los fieles al arrepentimiento, anunciando acontecimientos dramáticos y terribles que advendrían como juicio de Dios sobre un mundo corrupto, preparando el camino para su purificación. En la atmósfera cultural de la época, semejante actitud evocaba una tendencia semiclandestina a la predicación quiliástica de potencialidades siempre heréticas y subversivas. Pero Savonarola, aunque sensible a esa tradición, trató en todo momento de mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia tomista propia de su originaria formación de dominico. Es, sin embargo, importante —o al menos así nos lo parece— descubrir que el modo de interpretación apocalíptico que nosotros asociamos con el irracionalismo de los oprimidos, ejercía un atractivo extraordinario sobre los espíritus de los florentinos del Renacimiento. Aun así, conviene estar atento, porque se trata de una afirmación que da fácil pie a la construcción de toda una falsa antítesis. El efecto del humanismo cívico, lo hemos dicho, fue aislar la comunidad en su instante histórico presente, es decir, en su peculiar momento histórico, mientras la interpretación histórica apocalíptica entendía el tiempo como una serie de momentos de importancia excepcional en el curso de los cuales cualquier comunidad podía ser llamada a desempeñar un papel como los que en el pasado habían correspondido a Israel o a Roma. Para el pensamiento de la época, la tentativa de hacer efectiva en los hechos la comunidad cívica no estaba muy alejada del intento de construir la comunidad santa en la tierra, y ambas estaban en condiciones de utilizar el mismo lenguaje. Antes de 1494, sin embargo, Savonarola no tenía nada que decir sobre la forma política de la ciudad de Florencia —aun cuando el gobierno florentino estuviera comprensiblemente intranquilo por contar entre sus habitantes con un profeta—, y no enfatizaba la idea de que Florencia tuviera que desempeñar un papel único entre las naciones, sino en que el terrible juicio de Dios estaba a punto de abatirse sobre la república de manera inmediata. El hecho de que Florencia fuera la ciudad sobre la que la condena iba a abatirse, debió, no obstante, fortalecer la creencia de los contemporáneos en la singularidad única de su comunidad y la expresión *cito et velociter* —inmediata y

[30] Un estudio de la relación de lo apocalíptico con el humanismo cívico en el pensamiento de Savonarola, más sutil y de más largo alcance de lo que aquí se pretende, se encuentra ahora disponible en Weinstein, *Savonarola and Florence*. Ver las obras del mismo autor «Savonarola and Machiavelli», en Myron P. Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli*, G. C. Sansoni, Florencia, 1972.

rápidamente— repetidamente utilizada por Savonarola con terroríficos efectos, tuvo que haber avivado igualmente la percepción de la singular importancia del momento. Todas esas alusiones proféticas fueron construyéndose en el momento de la inminente expedición del rey de Francia contra Nápoles. Carlos VIII encarnaba la figura de un *flagelum Dei*, un «rey del norte» en el lenguaje de la profecía del Antiguo Testamento, que debería castigar a Italia y purgar a la Iglesia de sus corrupciones. Se trataba de un mensaje que recuerda al imperialismo místico de Dante o incluso a Cola di Rienzo, pero lo más importante era que este hecho iba a producir una revolución en Florencia que involucraría a Savonarola en los acontecimientos políticos de manera irrevocable, y, como luego se verá, trágica, obligándole a que su visión profética tuviera en cuenta el ideal cívico. El lenguaje del apocalipsis iba a mezclarse con el lenguaje de la comunidad política.

Cuando Carlos VIII llegó a Florencia, el régimen de los Médicis se derrumbó hecho pedazos bajo el peso de una serie de revoluciones. Piero de Médici perdió su sangre fría y el grupo de los *ottimati* descubrió que era posible poner fin a un régimen al que cada vez consideraban más molesto, mediante el simple procedimiento de dejar de sostenerlo. Un intento, posterior a la abdicación de Piero, de restaurar el viejo sistema republicano confiando a los *ottimati* la tarea de renovar las instituciones tradicionales fracasó, en parte, por la actitud insurreccional del *popolo* —la parte del pueblo titular de derechos políticos que no pertenecía a la elite—. Fueron éstas las circunstancias en que se propuso, y más tarde se estableció, la constitución tripartita basada en el *Consiglio Grande* y en las que se adoptó también la decisión, todavía oscura, de reivindicar, para esta estructura esencialmente no aristocrática, las señas de identidad propias de lo que se definiría como «modelo veneciano». Savonarola desempeñaría un papel protagonista recomendando y después guiando esa constitución y en sus sermones aludiría permanentemente al ejemplo y a la retórica veneciana. Es difícil, sin embargo, pensar que fuera él quien ideó la constitución republicana, y los términos en que la recomendó como imitación de Venecia, ciertamente no sugieren que la idea tuviera en él su origen[31]. En la historia de las ideologías el objetivo reside no tanto en las iniciativas, motivaciones y actos, como en los lenguajes y formas en que fueron expresados. Es posible, pues, estudiar los sermones de Savonarola en esta coyuntura —noviembre-diciembre 1494— para extraer conclusiones sobre la condición de la ideología republicana en ese momento histórico[32].

Una conjunción crucial de factores fue la que consiguió poner en común las declaraciones apocalípticas de Savonarola con el resurgimiento del *popolo* republicano: la que hizo posible la confluencia entre profecía y ciudadanía, entre Savonarola y participación cívica. Savonarola había llegado al conven-

---

[31] Weinstein, *Savonarola*, pp. 20-23, 150-153. Nicolai Rubinstein, «Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century», en E. F. Jacob (ed.), *Italian Renaissance Studies*, Barnes and Noble, Nueva York, 1960.

[32] Utilizo la edición de Francesco Cognasso, *Savonarola: Prediche Italiane ai Fiorentine: I, Novembre-Dicembre del 1494*, La Nuova Italia Editrice, Perugia y Venecia, 1930.

cimiento de que se preparaba un juicio divino singular para Florencia y para la Iglesia, y desde esta convicción era posible atribuir a Florencia una especial misión divina en el mundo. Dios castiga a los que ama. Florencia iba a recibir la visita de la Providencia porque era la ciudad elegida[33]. Savonarola llegó a creer que la Iglesia iba a ser reformada a través de una renovación espiritual que comenzaría en Florencia —el pensamiento apocalíptico identificaba la historia espiritual con la comunidad profana (*secular*)— y, algo todavía más importante, pensó que esa renovación coincidiría con la restauración de la ciudadanía republicana. Todavía hoy se debate entre quienes discuten hasta qué punto Savonarola continuaba o rompía con los esquemas medievales, acerca de en qué medida su pensamiento significó un tránsito desde la observación de la moralidad tradicional a la nueva concepción de la distribución de funciones políticas[34]; pero a los propósitos de nuestro estudio, es más importante tratar de entender cómo Savonarola pudo llegar a ser capaz de mezclar los lenguajes aristotélico, cívico y apocalíptico en una sola y única síntesis.

Sus expectativas milenaristas coincidieron con las necesidades ideológicas de una particular coyuntura histórica: el momento en que la república iba a ser restaurada tras un eclipse de más de sesenta años. La escasa sofisticación intelectual de los florentinos identificó la república con las tradiciones de la ciudad y con su patrón, san Giovanni. Era san Giovanni a quien había que restablecer, del mismo modo que el breve régimen republicano de Milán en 1447 habría tomado el nombre de sant' Ambrogio, y al igual que en la *Serenissima* Venecia, san Marco nunca había cesado de imperar[35]. Pero los intelectuales sensibles a una tradición de predicación herética y aquellos que cultivaban los ideales del humanismo cívico y sufrían por su aparente desintegración, eran capaces de expresar con una escatología más sofisticada la sublime audacia de la empresa en que se encontraban empeñados. Se trataba de restaurar la república. Una ciudad particular iba a intentar —tras un fracaso anterior— emerger en el tiempo como modelo universal. El pensamiento neoplatónico proporcionaba un vocabulario hermético para esa tentativa que, sin embargo, tenía como gran inconveniente el que no se prestaba a la expresión política. El lenguaje de la escatología, por contra, describía una serie de circunstancias en las que las comunidades humanas habían adquirido relevancia universal por la intermediación de actos de la gracia divina. Restablecer la ciudadanía podía significar restablecer al hombre a su universalidad. Y si esa restauración no podía efectuarse a través del recurso a la prudencia hermética, quizá pudiera alcanzarse restaurando el *vivere civile y el zōon politikon*. Pero el restablecimiento de la vida activa debería ser efectuado por medio de un acto incardinado en el tiempo.

---

[33] Weinstein, *Savonarola, passim*: en particular ver la discusión, pp. 35-66, sobre el problema de los límites en que la emergencia de un nuevo mundo apocalíptico pudo reemplazar la vieja idea guelfa de la misión divina de Florencia. Y el texto del *Compendium Revelationum* —escrito por Savonarola en 1495 como un relato de su historia como profeta— citado según la traducción inglesa, pp. 68-78. También, pp. 168-170.

[34] Weinstein, *Savonarola*, pp. 4-25, pasa revista a la literatura historiográfica sobre Savonarola.

[35] Gilbert, «Venetian Constitution», p. 464.

El milenarismo de Savonarola era, a pesar de todo, obstinadamente ortodoxo y tomista. Aunque hubiera anunciado el inminente advenimiento de una Quinta Era de la Iglesia y aun cuando su ruina final terminaría llegando cuando osara condenar al papa tildándolo de anticristo[36], compartía aquella doctrina de santo Tomás según la cual la gracia completaba la naturaleza y no la anulaba. En el decir de este razonamiento existía una forma de vida consustancial con la naturaleza humana, consistente en la búsqueda de valores universales en asociación y hermandad fraterna. La ciudad era una asociación en la que se perseguía un bien común: el bien de todos, y donde los hombres procuraban ese bien de todos antes que el suyo propio[37]. En consecuencia, cabría, pues, una restauración de la Iglesia o de la ciudad, que de hecho fuera una restauración de la forma de asociación política que respondiera a las verdaderas exigencias de la vida humana. Tal *reformatio* o *rinnovazione* es un concepto estrictamente aristotélico, y supone afirmar la primacía del espíritu y de la forma sobre la materia, una primacía que debe ser obra de la gracia y que sólo puede ser llevada a cabo en el tiempo profano (*secular*), es decir, en la historia. Puesto que la *prima forma* es el don de la gracia, esa renovación sólo puede efectuarse desde una previa renovación de la gracia, y tal renovación se encuentra al alcance de todos los que la desean, que pueden obtenerla viviendo simplemente según los dictados de la justicia. Pero las cosas divinas —dice, en palabras de Savonarola, Noé a sus hijos en el Arca— no están sujetas al tiempo; las cosas temporales tienen necesidad de una restauración periódica. La Iglesia no es una excepción a esta regla[38], y puede ser renovada por el establecimiento de una *giustizia* humana si Florencia se convierte en la comunidad humana que debiera ser y que por naturaleza es. Pero esa recuperación de la *prima forma* puede operarse sólo a través de la gracia actuando en el tiempo, eligiendo y proclamando el momento propicio a la acción en la historia florentina, italiana y espiritual, y enviando a la ciudad el mensaje profético de su elección. Corresponde a los florentinos seguir al profeta y abrazar la ocasión histórica a la que han sido llamados.

---

[36] Weinstein, *Savonarola*, cap. V, contiene un detallado análisis del milenarismo de Savonarola.

[37] Para esto ver especialmente el sermón del 14 de diciembre de 1494 (Cognasso, pp. 81-197) y el *Trattato circa il reggimento e governo dellla citta di Firenze*, compuesto en 1497, *Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola*, vol. XI, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato*, Luigi Firpo (ed.), Angelo Belardotti, Roma, 1955.

[38] Cognasso, pp. 108-110 (7 de diciembre de 1494): «Si come per el diluvio si rinnovò el mondo, cosí manda Dio queste tribulazioni per rinnovare la chiesa sua con quelli che staranno nell'arca. Ma notate che quelle cose che non sono subiette al tempo non invecchiano, e però non si rinnovano. Dio, li beati ed el cielo non invecchiano, che non sono sottoposti al tempo, ma le cose temporali e composte di elementi mancano ed invecchiano e però hanno bisogno di rinnovazione. Similmente la Chiesa di Dio che fu construtta ed edificata della unione de'fedeli e delle loro buone operazione, quando quelle mancano, si chiama invecchiata ed ha bisogno di rinnovarsi [...] Or quanto al rinnovare una cosa che sia composta di materia e di forma, dovete notare, secondo l'ordine delle cose naturali, che la rinnovazione sua consiste prima e principalmente nella forma e secundario nella materia. L'uomo è composto di forma e materia, cioè anima e di corpo, ed el corpo è fatto per l'anima, però bisogna rinnovarsi prima nell'anima. Adunque vediamo prima la rinnovazione della forma.»

Savonarola no dejó de insistir de manera repetida[39] en la profunda equivocación que subyacía en el dicho (atribuido a Cosme de Médici) de que los estados no pueden ser gobernados por medio de padrenuestros. De esta forma se estaba anticipando a una crítica que posteriormente formularía Maquiavelo, intentando rebatirla en su propio terreno. La ciudad justa no existe en el momento de la *fortuna* y de la *ragione* porque existe en el momento de la *grazia* y la *rinnovazione*, pero un corolario evidente de ese enunciado es que cabe la posibilidad de que exista en el uno y en el otro —y no haya una tercera opción—. El uso del propio lenguaje de Savonarola, nos sitúa ante un problema clave: saber hasta dónde se extendía exactamente su idea de politización de la virtud, y hasta qué punto el reinado de la justicia necesitaba de un alto nivel de participación general de la ciudadanía en el seno de una *polity* (república equilibrada). Existían los medios para operar una transición de ese tipo desde lo espiritual a lo temporal. Si la *prima forma* significaba que cada uno debía perseguir el bien común antes que el suyo propio, el ejercicio de la ciudadanía era, con mucho, el medio más consciente e institucionalizado de llegar a ello y la república equilibrada (*polity)* podía ser perfectamente la forma de la justicia. De todo eso se deducía que el establecimiento de una república podía ser el momento de la gracia. Pero no resulta fácil sostener que Savonarola consideró la realización efectiva de la ciudadanía como el paradigma al cual remitir el ejercicio de todas las virtudes tradicionales. Se puede acreditar que habló cada vez más de *governo* y *reggimento* como la *forma* opuesta a la *materia* de la vida reformada[40]; que es cierto que denunció la tiranía[41], y el gobierno de un solo hombre capaz de someter a otros a sus fines[42], como incompatible con la justicia, y es posible que pronunciara esa condena no tanto porque pensara que el tirano practicaba sobre los demás la injusticia, cuanto porque su poder único impedía a esos otros practicar la justicia en su propia existencia. De igual manera que es cierto que cuando recomienda la adopción de una república[43] siguiendo el modelo Veneciano[44], lo hace en el contexto de la *rinnovazione* y del momento apocalíptico.

---

[39] Cognasso, pp. 116-117 (7 de diciembre de 1494), y 186-190 (14 de diciembre). Estas últimas son una larga y formal refutación del mismo *dictum* en el que se demuestra *in extenso* que los estados pueden ser gobernados sólo en la perfección de la forma a través de la gracia.

[40] Cf. Weinstein, *Savonarola*, pp. 147, 153-154, 156-158.

[41] Ver nota 39, *supra* y Cognasso, p. 212.

[42] Cognasso, pp. 115, 194, 219 (16 de diciembre): «[...] t'ho detto e ridico, che tu facci in questo tuo nuovo governo e pigli tale modo di reforma che nessuno cittadino si possa far capo della città, acciò che tu non perda piú quella libertà che Dio t'ha data e restituita. Che male è questo? Anzi quanto è il tuo bene e la tua salute. Io vorrei che voi fussi tutto uno cuore ed una anima e che ciascuno attendesse al ben commune e qual bene che lui avesse dalla città, lo riconoscesse dal commune e dal publico e non da alcuno privato.»

[43] *Governo civile* or *reggimento civile* son los términos utilizados en el *Trattato*; cf. Weinstein, *Savonarola*, cap. IX. Tal lenguaje aparece en los últimos sermones, antes que en los de 1494.

[44] Cognasso, p. 117 (7 de diciembre): «E cosí essendo fondati nel timore di Dio, Lui vi darà grazia di trovare buona forma a questo vostro nuovo reggimento, acciò che nessuno possa innalzare el capo, o come fanno e'Veneziani, o come meglio Dio vi inspirerà. Per la qual cosa acciò che Dio vi illumini, vi esorto per tre giorni a fare orazione e digiuni per tutto el popolo e poi vi congregate insieme ne' vostri Consigli per pigliare buona forma al vostro governo. E questo basti aver detto quanto alla forma per reformarvi [...]»

En este punto resulta menos fácil llegar a saber si Savonarola consideraba que la reforma moral sólo era posible en el marco de una república —aunque existen elementos de su pensamiento que apuntan en esa dirección—, que determinar si había comprendido que la república únicamente podría legitimarse en el contexto de una reforma moral. Pero es probable que el mejor y más revelador índice de sus convicciones íntimas sobre la forma republicana se encuentre en su actitud respecto al carácter florentino y a su historia. En los escritores medievales que guiaron su iniciación en el pensamiento aristotélico —santo Tomás y Tolomeo de Lucca[45]— Savonarola halló escrito de manera inequívoca que la monarquía, si era el gobierno de un hombre de bien resultaba la mejor forma de gobierno, aunque en el mundo real fuera necesario conceder a un pueblo el tipo de régimen que mejor se adaptara a su carácter particular y local[46]. Y proseguía su argumentación afirmando que la tradición y el clima (y no, como indicaban los anteriores humanistas, la práctica del comercio y los viajes) habían hecho a los florentinos singularmente aptos para tomar parte en su propio gobierno y los había dotado de un carácter particularmente apropiado a semejante práctica[47]. Entonces, si un *governo civile* o república, era la mejor forma de gobierno para Florencia, lo era —en razón a lo expuesto— de manera subsidiaria y, en consecuencia, como resultado de una segunda naturaleza adquirida por los ciudadanos a través de la práctica habitual y por la costumbre. Pero aquí entra en juego un modo de pensamiento exclusivamente cristiano que convierte a Savonarola en paradójicamente capaz de hacer uso de uno de los presupuestos de la renovación y del renacimiento: Savonarola proclama repetidamente que la *consuetudine*[48] no es fundamento de la reforma espiritual. La segunda naturaleza representa un obstáculo a una auténtica toma de conciencia de nuestra naturaleza original o *prima forma*. Es una personalidad artificial que los individuos erigen en torno a ellos mismos sin emplear correctamente su razón —al igual que existen músicos tan inconscientes de lo que hacen que mientras tañen sus instrumentos son capaces de hablar a sus amigos de los asuntos más irrelevantes[49]— y que en ocasiones usan a modo de conchas protectoras para poder oír las palabras del profeta sin prestar atención a su verdadero mensaje[50]. Tan poderoso es el obstáculo, que incluso el reformador debe proceder a menudo *pian piano*, como el médico que emprende la curación de una enfermedad sirviéndose de pasos lentos y cuidadosos[51]. Pero aun así, en estos pasajes de Savonarola queda claro que no ha llegado a convertirse de repente en un pragmático cauto. El hecho de proceder *pian piano* es una verdadera agonía, porque la carga del mensaje profético se hace mayor por el hecho de que sólo puede

[45] Weinstein, *Savonarola*, p. 290.
[46] *Ibid.*, pp. 292-293.
[47] Cognasso, pp. 183-184 (14 de diciembre); *Trattato*, I, 3 (pp. 446-450), II, 3 (p. 470).
[48] Cognasso, pp. 125 (8 de diciembre); 228-231 (17 de diciembre).
[49] Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, Roberto Ridolfi (ed.), *Edizione Nazionale*, vols. I-II, Angelo Belardotti, Roma, 1955, I, 90-91.
[50] *Ibid.*, y Cognasso, p. 230.
[51] Cognasso, pp. 125-126, 144, 146, 268, 272.

ser formulada una vez [52]. La reforma de la personalidad artificial debe suponer un renacimiento total: el hombre viejo debe morir para renacer en el hombre nuevo [53]. Las tradiciones republicanas de Florencia son de escasa utilidad a la hora de crear el reino de la justicia [54], y la ciudad debía cambiar su forma por la gracia y no ser más la ciudad de Florencia, sino la ciudad de Dios [55].

Pero Florencia había sido elegida para renacer de la manera señalada por el mensaje profético, y existían pocas dudas acerca de si la tradicional segunda naturaleza de sus ciudadanos era una razón o al menos un indicio de esa elección. El viejo Adán (para utilizar la fraseología paulina) debía morir para renacer. Pero algunos «hombres viejos» estaban predestinados a renacer antes que otros y no existía ninguna razón para que la costumbre y la tradición no figurasen entre las fuerzas predeterminantes. La peculiar naturaleza de los florentinos resultaba idónea —y así se quería expresar— para predisponerlos a ser objeto de un acto peculiar de la providencia y a ocupar un momento particular en el tiempo apocalíptico. No estaba al alcance de la inteligencia humana comprender el motivo por el cual la gracia había decidido perfeccionar la naturaleza de esa forma y en ese momento, pero la naturaleza peculiar o la segunda naturaleza que había sido objeto de elección, era descrita en términos políticos. La naturaleza de los italianos en general, y de los florentinos en particular, era de tal índole que no habría soportado el gobierno de los señores [56]. Pero la doctrina de la gracia perfeccionada por la naturaleza debía significar para Savonarola una cosa precisa: que si era normal para los hombres vivir bajo el *reggimento* de los señores humanos, la vida sin señor sólo podía ser vivida

---

[52] Cognasso, pp. 144-145 (9 de diciembre): «O Firenze, io non ti posso dire [...] O Firenze, se io ti potessi dire ogni cosa [...] Io ho veduto uno infermo piagato dal capo a' piedi, ed è venuto el medico con vari unguenti per sanarlo ed ha cominciato dal capo e va a poco a poco procedendo. O Firenze, io non possa dire ogni cosa [...] O Firenze, questo infermo è el popolo fiorentino [...] è el Salvatore el quale è venuto per medicarti. O Firenze, credi a me che'l medico è venuto e comincia pian piano, a poco a poco, a medicare diversi membri. El medico grida ed esclama: O Firenze, non si può ogni cosa fare in un tratto. Questo ti sia assai per ora sapere che'l medico è venuto [...]»

[53] Cognasso, pp. 114-115: «[...] cantiamo e rallegriamoci col Signore nostro che fa cose mirabili ed ogni uno si disponga a vita nova, cacciando tutto el vechio maculato vivere. O Firenze, ora mi volta a te. Se tu vuoi renovarti, O cittá nova, se tu vuoi esser nuova e se tu hai mutato nuovo stato: bisogna che tu muti nuovi modi e nuovo vivere se tu vuoi durare, e se tu vuoi reggere, e'ti bisogna fare uno nuovo cantico e ricercarsi che tu abbi nuova forma.» P. 121: «[...] quelli che saranno al vostro governo non saranno uomini carnali che appetischino cose temporali, ma totalmente uomini spirituali che siano fuori d'ogni appetito di carne e cose temporali.» P. 196: «*recedant vetera et nova sint ommia*; ogni cosa si rinnovi e la forma che si piglierà farà sicuro ognuno, perche si darà ad ognuno quello che è suo e che gli si conviene; e però nessuno debbe temere e tutta la città sara d'ognuno [...] Orsù, oggi si cominci: oggi sia el principio del ben vivere [...]»

[54] Cognasso, pp. 221-222, 231-232.

[55] Cognasso, p. 201: «Cosí dico io a te, Firenze, egli è tempo ora da edificare di nuovo la casa di Dio e rinnovare la tua città [...] ed io ti dico che Dio voule che tu la faccia e bisognati rinovare la tua città e rinnovare lo stato, e che la città tua sia la città di Dio e non piú città di Firenze, come ella è stata insino adesso; ed ogni cosa consiste nella forma che tu piglierai, e mutata la forma sara mutata la città.»

[56] Por ejemplo, *Trattato*, I, 3.

bajo el régimen de la gracia —como en la Tercera Era de Joaquin de Fiore, a quien cita para la ocasión [57]—. Se percibe ahora la relación que media en Savonarola entre la visión de la república equilibrada (*polity*) en la que ningún hombre era señor del bien de sus semejantes, y su apelación a los florentinos para proclamar a Cristo su Rey [58]. «Cristo —afirmaría una vez el predicador— era la forma de todos los gobiemos» [59], y tanto la república como la monarquía divina podían ser concebidas como estados de gracia en los que se operaba la recuperación de la *prima forma*. Efectivamente, ambos podían identificarse, y de esta forma la insistencia tomista en la monarquía como modo ideal de gobierno podía conciliarse con la doctrina aristotélica de la república equilibrada (*polity*). La república —la comunidad política en la que cada hombre perseguía el bien común— era una teocracia. Era el reino de la gracia y cuando la gracia se encontraba personificada en Cristo, aparecía como aquello que Aristóteles había definido como monarquía perfecta —el gobierno de un hombre tan superior al resto de los hombres como lo eran los hombres respecto de las bestias [60]—. De este modo, la segunda naturaleza de los florentinos preparaba el camino para su propia superación, para la restitución del hombre a su propia naturaleza como punto central en la gran cadena del ser y para la ocupación por la ciudad de un momento mesiánico en una *reformatio* aristotélica. En esta afirmación el pensamiento de Savonarola combinaba los extremos de costumbre y gracia: el tiempo del uso mundano *(secular)* y el momento de la redención apocalíptica.

Éste parece ser el instante adecuado para abordar el estudio de la utilización que Savonarola hizo del mito veneciano. En términos generales, el tenor de los sermones de 1494 —año con posterioridad al cual las referencias a Venecia se harían escasas— no sugiere que el símbolo veneciano tuviera para él una especial resonancia, o que el uso que de él hiciera causara especial impresión entre su auditorio. La experiencia del pasado —nos dice el «*frate*»— revela que los florentinos no habían contado nunca con instituciones políticas capaces de estabilizar la ciudad. Revela, también, que los venecianos, sin ser mejores que otros pueblos —en el sentido de poseer una mayor virtud—, habían disfrutado desde el principio del inestimable don de la estabilidad y su experiencia indicaba cuáles eran las formas institucionales adecuadas para garantizar esa estabilidad. Por consiguiente era útil para los florentinos estudiar la constitución de Venecia, o la de cualquier otra ciudad, a fin de extraer de ellas cuantas enseñanzas fueran convenientes —como era el caso del modelo en que se inspiraba el *Consiglio Grande*— rechazando lo que no resultara adecuado a su naturaleza y a sus necesidades específicas, como la magistratura hereditaria del *Dogo* [61]. Nada de eso está dicho en len-

---

[57] Weinstein, *Savonarola*, pp. 146, n. 30, 175-177.

[58] *Prediche sopra Aggeo*, pp. 409-428 (28 de diciembre de 1494) y Weinstein, pp. 294-295.

[59] Cognasso, p. 119: «Cristo fu la forma di tutti e'reggimenti [...]» Cf. *Prediche sopra Aggeo*, p. 128.

[60] Aristóteles, *Politics*, III, xiii, # 13-14; xvii, 2-3, 5-8.

[61] Cognasso, p. 195: «[...] resecando però qualche cosa di quelle che non sono a proposito, nè el bisogno nostro. Come è quella del duce.» Cf. Gilbert, «Venetian Constitution», pp. 478-482.

V. LA RESTAURACIÓN DE LOS MÉDICIS

A) GUICCIARDINI Y LOS *OTTIMATI* MENORES, 1512-1516

[I]

El argumento de este libro hasta el momento ha sido que el pensamiento medieval se encontraba limitado por una epistemología del acontecimiento, de la decisión, de la institución o de la tradición en cuanto supuestos de lo particular, que resumía los medios a disposición de los hombres de la época para hacer inteligibles los fenómenos de la historia profana (*secular*) tal y como existían en el tiempo. Esos conceptos eran tan insuficientes que inducían a los hombres a creer que el fluir del tiempo escapaba a su dominio: que la marcha de los acontecimientos se encontraba al albur de un poder inescrutable que aparecía a ojos de los seres de fe en forma de providencia, y ante quienes carecían de ella bajo la máscara de la Fortuna. El advenimiento del humanismo cívico hizo posible que el hombre sintiera que sólo como ciudadano —como animal político involucrado en un *vivere civile* con sus semejantes— podía llegar a cumplir con su propia naturaleza, adquirir la virtud, y descubrir la racionalidad del mundo en que vivía; lo que no excluía que existiera la posibilidad de que sus medios conceptuales de comprender lo particular y de dominar los acontecimientos, de lo que dependía su capacidad para actuar como ciudadano, no hubiesen aumentado tanto como habría sido necesario para afrontar las exigencias que surgían de los nuevos problemas. El secreto de Savonarola —escolástico, profeta y ciudadano que operaba inmerso en ese orden de circunstancias— parecía residir en haber comprendido que la vida cívica requería un grado de virtud tan elevado como únicamente la gracia estaba en condiciones de deparar, y que sólo era posible alcanzar en un contexto escatológico de profecías cumplidas y de renovación del mundo. Su fracaso significó, pues, un golpe traumático a la estructura ideológica de la política florentina, que se hizo sentir entre las gentes sencillas y en las mentes sofisticadas.

> Yo estaba presente cuando se dio lectura al protocolo [escribió en su diario Landucci, en relación con la confesión de falsa profecía arrancada a Savonarola en 1498] y me maravillé, sintiéndome completamente enmudecido por la sorpresa. Mi corazón se encontraba afligido al ver caer por tierra semejante edificio a causa de haber sido cimentado sobre una mentira. Florencia había estado esperando un nuevo Jerusalén del que emanarían leyes justas, esplendor y un ejemplo de vida recta que viera la renovación de la iglesia, la conversión de los infieles y el consuelo de los justos. Sentí todo lo contrario e, inmediatamente, tomé nota del remedio: *In voluntate tua Domine omnia sunt posita* [1].

[1] Luca Landucci, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, trad. Jarvis (Londres: J. M. Dent, Nueva York: E. P. Dutton, 1927), p. 139. [La referencia transcrita a continuación está tomada

Cuál fue la reacción de los espíritus intelectualmente más sofisticados, lo veremos cuando examinemos la influencia de Savonarola sobre los teóricos de la vida cívica. Lo que, sin embargo, resulta claro es que una persona menos pía que Landucci hubiera sentido, tras la caída de Savonarola que todas las cosas de este mundo estaban antes en manos de la Fortuna que en las de Dios, y que sólo la restitución de la ciudadanía podía salvar a los hombres del reinado de las fuerzas irracionales. Pero si Savonarola no había conseguido fundar la ciudadanía en la profecía, ¿qué otro fundamento cabía? La difusión del humanismo cívico había supuesto, también, un cierto enriquecimiento del acerbo común y generalmente aceptado del conocimiento político, que de algún modo había conseguido ir más allá de la estructura conceptual de razón, experiencia, prudencia y fe, con que la tradición representada por Fortescue hacía frente al desafío de lo particular. Ahora se creía, en primer lugar, que los hombres del presente estaban en condiciones de debatir con los grandes de la antigüedad y de aprender directamente de ellos lo que ellos habían hecho en las diferentes situaciones históricas en que se encontraron. Pero esa creencia podía conducir a una insistencia pueril en el carácter repetitivo de la historia o a un sutil incremento de la conciencia historicista; en cualquier caso ello redundaba en una aceleración de la adquisición del conocimiento por el ciudadano y en favor de la ampliación de su capacidad para responder a las exigencias de la política mediante la decisión apropiada. En segundo lugar —y proveniente del patrimonio de saber heredado de la antigüedad—, existía aquella filosofía de la ciudadanía de Aristóteles y Polibio que fue objeto de análisis en un capítulo anterior. Su fuerza en cuanto teoría constitucional residía, justamente, en el hecho de que se trataba menos de un estudio comparativo de las instituciones que de una ciencia de la virtud; es decir: en que ofrecía un medio de asociar las virtudes particulares de los hombres que integraban la comunidad política de manera que no resultaran corrompidas por su particularidad subjetiva, sino que convergieran todas en la común búsqueda del bien universal. Se trataba de una tendencia que ejercía un poderoso atractivo en orden a considerar cuáles eran los tipos y las categorías de hombres que componían la comunidad política, con sus virtudes y límites característicos, así como para determinar los medios a cuyo través se proponía asociarlos en la búsqueda de un objetivo común. Como semejante asociación debería ser operada en la distribución de funciones a lo largo del proceso de decisión, la propuesta de esta filosofía apuntaba hacia un análisis del propio proceso de decisión, de los roles y de las funciones institucionalizadas y de las otras formas

---

del texto de Landucci, aunque la traducción del texto al castellano se efectúa desde la versión inglesa efectuada por Pocock: «E a dí 19 d'aprile, si lesse in Consiglio, nella sala grande, nel processo di frate Girolamo, ch'egli aveva scritto di sua mano, el queale noi tenevamo che fussi profeta, el quale confessava no'essere profeta, e non aveva da Dio le cose predicava; e confessò molti casi accorsi nel processo delle su predicazioni essere el contrario di quello ci dava ad intendere. E io mi trovai a udire leggere tale processo; anche mi maravigliavo e stavo stupefatto e in ammirazione. E dolore sentiva l'anima mia, vedere andare per terra uno si fatto Firenze una nuova Gierusalemme donde avessi a uscire le leggi e lo splendore e l'esempio della buona vita, e vedere la novazione della Chiesa, la conversione degli infideli, e la consolazione de'buoni, e io sentii al suo contrario, e di fatto presi la medicina: *In voluntate tua Domine omnia sunt posita.*» *(N. del T.)*]

en que el proceso era susceptible de división, y de las maneras en que las funciones podían ser objeto de distribución entre los diferentes tipos morales que integraban la sociedad. Los fundamentos de la ciencia política griega y renacentista reposan en una teoría ética asociada a la estrategia de la decisión.

Si las categorías aristotélicas podían ser utilizadas para contribuir a estabilizar la república en Florencia, la ciencia de la virtud habría tenido éxito allí donde había fracasado el profeta Savonarola. Habría ayudado a conciliar lo particular con lo universal, a situar en un mismo plano actividad política y práctica de la virtud, a hacer inteligible y justificable el fluir de los acontecimientos políticos y de los sucesos particulares. El pensamiento político derivado de la restauración del *vivere civile* en 1494, presentaba, por tanto, un carácter profundamente aristotélico y consistía, en buena medida, en un esfuerzo por definir cómo establecer lo fundamental de la *politeia* aristotélica en las condiciones de Florencia. Pero ese pensamiento poseía una dimensión adicional a la que en gran parte debió la fascinación que despertaría. La alternativa al establecimiento de la ciudadanía y de la república era el imperio de la Fortuna, aquella experiencia de la realidad para la que nada resultaba estable, legítimo o racional: *questa ci esalta, questa ci disface, senza pietà, senza legge o ragione*[2]. La historia vivida por los florentinos antes y después de 1494, y el aparato conceptual del que se sirvieron para intentar comprenderla, abocaron a su intelectualidad a un debate dialéctico entre dos extremos: la incorruptible serenidad de la república frente al cambiante imperio de la rueda sin rumbo. Incluso antes de que los teóricos de la política tuvieran la oportunidad de familiarizarse directamente con los textos de Polibio, entendieron perfectamente que la finalidad de la ciencia política era combinar las virtudes particulares en un bien único y universal, e igualmente advirtieron que mientras la combinación no llegara a ser alcanzada, las virtudes particulares tenderían a la inestabilidad y a la autodestrucción mutua; no era necesario haber leído lo que escribió Polibio acerca de la *anakuklōsis* para servirse de la retórica de las ruedas y los ciclos. En consecuencia, el pensamiento de aquellos teóricos se encontraba orientado a la consideración de las virtudes en su proceso de decadencia, de los sistemas políticos en su fase de disolución, y de la experiencia humana cuando entraba en el dominio de lo inestable, lo irracional y lo amoral. La estabilidad de la república no resultaba más fascinante o familiar que su desbaratamiento. Aun más, una de las dificultades cruciales del humanismo cívico durante largo tiempo reconocida —la condición de realidad particular de la república, su extensión limitada en el espacio y el tiempo, y su consiguiente falta de identidad con las leyes que gobernaban el mundo en que se hallaba inserto—, fue puesta en evidencia con motivo del gran terror histórico que siguió a 1494, cuando Italia comenzó a caer en manos de potencias extranjeras y cuando Florencia y Venecia parecían haber perdido el control de sus relaciones exteriores. ¿Si la república había alcanzado internamente la tranquilidad no se arriesgaba a perderla si en el exterior estaba entregada a los dictados de la fortuna? ¿Podía mediar tanta diferencia entre las leyes que regían las relaciones internas de la

[2] Maquiavelo, *Capitolo di Fortuna*, líneas 38-39.

política y leyes externas? ¿Si la teoría Aristotélica proporcionaba los medios para comprender la primera, cuál sería el lenguaje apropiado para explorar las segundas? ¿Y si no existían los medios, no se debería acudir a la retórica de la Fortuna? En 1512 y otra vez en 1527-1530, la incapacidad de la república florentina para imponerse a lo que estaba sucediendo en el mundo del poder en Italia coincidía con un fracaso en la tarea de armonizar las relaciones cívicas internas que determinaría el colapso del *vivere civile* y la restauración del régimen de los Médicis —en esta segunda ocasión, con carácter definitivo—. Cada uno de esos fracasos —debido en parte a la presencia en la escena de hombres de genio— puede decirse que desencadenó una compleja crisis en la reflexión teórica, y, a través del conocimiento de cada una de esas crisis es posible estudiar lo que pasó por las mentes contemporáneas cuando se afanaron en emplear la epistemología de lo particular, las categorías ético-políticas de la ciudadanía aristotélica y la terminología radicalmente nueva que algunos pensadores estaban elaborando, para comprender el comportamiento político en situaciones de mínima legitimidad y racionalidad. La era de Maquiavelo y de Guicciardini nos ofrece un ejemplo de pensamiento dirigido a la constitución y estabilización de los cuerpos cívicos en tensión íntima con una reflexión que se proponía la comprensión de un cambio rápido e impredecible.

[II]

Entre 1494 y 1512, los problemas constitucionales de la república florentina giraban en torno a la asignación de funciones diferentes a grupos políticos diferentes. En un luminoso análisis [3], Felix Gilbert ha puesto de manifiesto tanto la estructura institucional de aquel régimen, como el vocabulario conceptual empleado por quienes en él participaban efectivamente —no sólo en trabajos teóricos, sino en discursos, resoluciones y documentos públicos— y parece que sus conclusiones fueron las siguientes. El hecho crucial, tras la huida de los Médicis en 1494, estuvo en la adopción de una constitución generalmente considerada como imitación de la veneciana (*il governo veneziano* o *alla viniziana*). En concreto, como hemos visto, ese régimen comportó para Florencia un *Consiglio Grande*, una *Signoria* y un *Gonfaloniere*, e idealmente una armonía perfecta entre los muchos, los pocos y el uno, como la que se suponía había alcanzado Venecia. Sin embargo, *de facto*, la tendencia mas perceptible en la Constitución de 1494 se inclinaba del lado de los muchos. Había consenso general en que la institución más importante era el *Consiglio Grande*, en el que tenían derecho a participar un número indefinidamente amplio de ciudadanos (aunque en ningún caso todos), así como en que la existencia de este órgano confería al régimen el carácter de *governo largo*. Cuando se recordaba que la pertenencia al *Consiglio Maggiore* —la institución análoga en Venecia— había quedado reservada a un determinado número de familias por un decreto que databa de dos siglos atrás y

[3] *Machiavelli and Guicciardini*, caps. 1 y 2.

que ello hacía de Venecia un *governo stretto*, la respuesta más frecuente era que el citado decreto se había limitado a definir el cuerpo cívico veneciano y no a confiar derechos políticos a un número reducido de ciudadanos, ya que los excluidos del *Consiglio* y de la ciudadanía eran, bien extranjeros, bien hombres ocupados en menesteres de baja condición, bien domésticos incapaces por definición para la vida cívica[4]. Más allá de introducirnos en una de las ambigüedades fundamentales de la categorización aristotélica, esta controversia revela una serie de cosas interesantes, entre las que destaca el entendimiento del término *governo largo* como opuesto a *governo stretto*. Está claro que el primero no significaba una constitución que extendiera la ciudadanía (el derecho de participación política) a todos, o incluso al *popolo* o a los «muchos» en tanto que grupo social definido —la constitución de 1494 no decía explícitamente nada semejante— sino que renunciando a confinar la ciudadanía a un grupo exactamente definido (*stretto*) de la población, reconocía que la participación cívica era un bien, algo hacia lo que los hombres tendían, que los empujaba a la bondad, y que resultaba deseable extender a cuantas personas fuera posible. *Governo*, el término más cercano a nuestra palabra «Constitución», era en el vocabulario florentino casi intercambiable con *modo di vivere* o simplemente *vivere*; y es conveniente observar que la expresión *vivere civile* indicaba siempre *governo largo* y no *stretto*. Reconocer la participación cívica como bien en sí mismo, equivalía a reconocer la necesidad de extenderla al mayor número de personas. Pero no todos consideraban un bien irrenunciable y supremo el que pudieran tomar parte en las decisiones públicas tantos ciudadanos como fuera posible, y también ese problema resultaba discutible en términos aristotélicos.

Otra cuestión digna de atención era la obstinación de los defensores del *governo largo* en conservar el paradigma veneciano negando que Venecia fuera una aristocracia cerrada. Un momento crucial en la historia de las ideas florentina fue la decisión adoptada en 1494 de ampliar el derecho a pertenecer al *Consiglio Grande* tratando de imitar la constitución veneciana[5]. No sabemos exactamente quién tomó la decisión y lo que discurría por su mente, pero la consecuencia fue que Venecia continuó simbolizando para la mayoría de los autores una constitución que contenía un elemento de participación popular, fundada en la armonía entre la no-elite y la elite participante, entre los muchos, los pocos y posiblemente también el uno. Pero, además, los teóricos con mayor empeño en seguir el modelo veneciano eran aquellos que sostenían que los *ottimati* —el círculo interno de familias florentinas influyentes que se consideraban a sí mismas una elite y se identificaban con los «pocos» del esquema aristotélico— no podían ejercer su función natural de liderazgo, ni desarrollar las virtudes que le eran inherentes, a no ser que existiera un grupo de ciudadanos no perteneciente a la elite políticamente activa —los «muchos»— a quienes dirigir. Los *ottimati*, en esta imagen o en la imagen que ellos mismos tenían de su propio papel, eran una aristocracia cí-

---

[4] Gilbert, «Venetian Constitution», p. 488; para el concepto de *governo largo* y *stretto*, ver *Machiavelli and Guicciardini*, p. 60.

[5] *Machiavelli and Guicciardini*, pp. 9-11.

vica. Sus cualidades existían y se manifestaban en sus relaciones con otros ciudadanos.

Por consiguiente es lícito preguntarse si acaso la formulación «veneciana» de las medidas de 1494, no sería obra de unos *ottimati* que entendieran que un *governo largo* resultaría más conveniente que otro *stretto*. Pero el tema que subyacía en el debate sobre cuáles pudieran ser las características reales del modelo Veneciano y la forma de gobierno más adecuada para Florencia, radicaba en la creciente incapacidad del *Consiglio Grande* para gobernar de manera suficientemente satisfactoria para los *ottimati* en cuanto clase. En Venecia el secreto del gobierno descansaba en las relaciones entre el *Consiglio Maggiore* y el complejo de magistraturas y comités colectivamente conocidas como *Senado*[6], y era en la elaborada maquinaria de las deliberaciones de este último donde residía la iniciativa política. Pero la relación equivalente en Florencia —aquélla entre el *Consiglio Grande* y el grupo de comités ejecutivos que tenían a la *Signoria* como centro— funcionaba bastante peor, y una de las principales fuentes de tensión estaba en el fuerte sentimiento de poseer una identidad diferenciada por parte de todos aquellos que se consideraban *ottimati*. Los *ottimati* desconfiaban del *Consiglio*, en el que veían el órgano inmanejable de un *popolo* arrogante, y no creían que la *Signoria* o los restantes cuerpos ejecutivos —cuyos miembros habían sido nombrados ordinariamente para mandatos de corta duración por el *Consiglio* mediante una combinación de suerte y de procedimientos electorales—, recogían una efectiva institucionalización del principio aristocrático que los *ottimati* pretendían representar. Las familias a las que pertenecían, por regla general, habían sostenido el gobierno de los Médicis entre 1434 y 1494, y creían que el régimen se había basado en su colaboración y sólo se había derrumbado cuando el último representante del linaje de Cosme dejó de merecer su apoyo por su mala gestión y sus inaceptables costumbres. Pero, en todo caso, sentían que se habían precipitado en un peligroso experimento de cooperación con el *popolo*, que únicamente podría encontrar alguna compensación en la afirmación de que se conducía según los principios venecianos. Ahora, cuando las tensiones entre la elite y la no elite se agravaban y el *Consiglio Grande* y la *Signoria* se mostraban cada vez más incapaces de dirigir los asuntos exteriores de la república, los *ottimati* se lamentaban cada vez más de que la promesa de un estilo de gobierno a la veneciana no estaba siendo propiamente cumplida.

Felix Gilbert ha estudiado tanto el programa institucional, como el ideológico, del movimiento aristocrático opuesto a la constitución de 1494. Un figura fundamental en esa contraofensiva, fue Bernardo Rucellai[7], un personaje vinculado a los Médicis por matrimonio, que representaba a todos los que habían apoyado la revuelta de 1494 menos por desafección al régimen de los Médicis en cuanto tal, que por considerar que Piero de Médici se había con-

---

[6] Para el uso que los florentinos hicieron de este modelo ver Gilbert, «Venetian Constitution», p. 485.

[7] Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, pp. 80-81, 112-13, y «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari» (*supra*, cap. IV, n. 27), para el carácter del pensamiento político de Rucellai.

vertido en un ser políticamente imposible. Su visión del viejo régimen imaginaba a los Médicis colaborando con el grupo cerrado de los *ottimati* en el papel de *primus inter pares,* lo que lógicamente les hacía creer que la desaparición de los Médicis habría debido dar paso al gobierno directo de aquel círculo cerrado. Entre 1500-1502 (por cuanto parece) Bernardo Rucellai se convirtió en el centro de referencia de un grupo de intelectuales aristócratas que se reunían en los Orti Oricellari para criticar el régimen desde los supuestos del humanismo. Uno de sus argumentos era la idealización de Lorenzo de Médici (*Il magnifico*) como el líder que mejor había sabido gobernar en armoniosa colaboración con las familias aristocráticas; otro, la revaluación de Venecia como una aristocracia cerrada dando a entender con ello que un *governo stretto* sería lo más adecuado a las necesidades de Florencia; el tercer argumento era la investigación sistemática de la historia romana para asegurarse de que se extraían del pasado las lecciones correctas para el gobierno de los asuntos del presente. Gilbert ve en este programa una ruptura decisiva con el estilo de pensamiento anterior e incluso le atribuye «el origen del pensamiento político moderno». Con anterioridad —afirma Gilbert— todas las propuestas de reforma institucional de Florencia se habían fundamentado en el retorno a alguno de los modelos de orden existentes en el pasado remoto y mítico de la ciudad, pero el hecho de que el grupo de Rucellai construyera una argumentación en favor de algo que carecía de precedentes —un intento de dar continuidad a ciertos rasgos de un régimen informal y de dudosa legitimidad del siglo precedente— les obligó a adoptar nuevas técnicas de argumentación y les llevó a innovar en la investigación de la historia para encontrar diferentes principios de gobierno. La antítesis entre el antiguo y nuevo estilo de argumentación puede parecer un poco forzada, pero la adopción del paradigma veneciano en 1494 y la persistencia de su importancia, son pruebas evidentes de la necesidad de encontrar nuevos métodos de legitimidad. Parece claro que la crítica de Rucellai y los aristócratas a la constitución de 1494, intensificó tanto el estudio comparativo de las instituciones de gobierno florentinas, venecianas y romanas, como la reelaboración de las categorías aristotélicas de ciudadanía en un intento por determinar cuáles eran las partes componentes de la sociedad política, y qué virtudes y funciones resultaban apropiadas a cada una. La crítica del *Consiglio Grande*, como veremos, reposa casi por completo sobre el concepto aristotélico de diferenciación de funciones.

Bernardo Rucellai sufrió una desilusión política en 1502. La agitación que había contribuido a promover había reclamado, si no la abolición del *Consiglio Grande*, si al menos la transferencia de sus poderes a un Senado de ciudadanos prominentes elegidos de por vida. Pero lo que sucedió en circunstancias que permanecen oscuras fue la institución de una magistratura suprema de la república en la figura de un *Gonfaloniere* vitalicio —un cargo que inmediatamente sería ocupado por Piero Soderini, protector y jefe de Maquiavelo—. Es posible que esta medida, una evidente imitación del *Dogo* veneciano, fuera adoptada con la esperanza de que las relaciones entre los pocos y los muchos se estabilizaran mediante la adopción de la institución de una figura del uno que funcionara adecuadamente, algo que Savonarola no había

considerado apropiado a las condiciones florentinas. Rucellai, que había trabajado inicialmente en ese sentido, no quiso defender la propuesta debido a que no iba acompañada de la abolición del *Consiglio*[8], pero la mayoría de sus amigos consideró que merecía la pena tratar de poner en marcha un sistema tripartito, incluso aunque no contaran con un Senado efectivo. Podemos concluir que un significativo grupo de *ottimati* estaba todavía interesado en tratar de encontrar un papel para la aristocracia dentro un *vivere civile*, y la siguiente fase del desarrollo del pensamiento político florentino consistió en un intento de definir la *politeia* en aquellos términos.

El primer autor al que conviene prestar atención es Francesco Guicciardini (1483-1540), un contemporáneo, algunos años más joven, de Maquiavelo (1469-1527) —cuyas grandes obras políticas estaban todavía por llegar en aquel momento—, en la opinión general (incluido el propio Maquiavelo) la única inteligencia política de estatura parangonable a la del secretario florentino. Hijo de un *ottimati* «gris», es decir, moderadamente pro-Savonarola, este joven extremadamente ambicioso, había comenzado en torno a 1508 la redacción de una historia de Florencia bajo el gobierno de los Médicis[9], que se diferenciaba de la línea de pensamiento que emanaba de los Orti Oricellari por su pronunciada hostilidad hacia Lorenzo de Médici. Felix Gilbert y Vittorio de Caprariis[10], los más valiosos estudiosos recientes del pensamiento de Guicciardini, han observado que su actitud iría modificándose gradualmente en sus posteriores *Discorsi* y demás obras históricas[11]. Pero lo que importa es que la condena de Lorenzo por el joven Guicciardini y su idealización por Rucellai y por un Guicciardini ya maduro, eran dos caras de la misma moneda. Los *ottimati* admiraban a los Médicis en la medida en que habían sido requeridos a colaborar con ellos y los odiaban en tanto se habían sentido tratados como inferiores. En cuál de las dos posibilidades había que situar a Lorenzo, era poco más que un asunto de tradición familiar o de conveniencia retórica. La fuerza del pensamiento de Guicciardini y de uno o dos de sus compañeros, descansaba en sus esfuerzos para abordar las ambivalencias de la posición de los *ottimati* y poner en claro sus implicaciones. Como veremos, la clave del problema radicaba en saber si los *ottimati* pretenderían continuar definiéndose como ciudadanos o aceptarían el papel de servidores de algo que no sería ni un *vivere civile* ni un *governo stretto*.

Poco de esto aparece, sin embargo, en el primer tratado formal de Guicciardini sobre política titulado *Discorso di Logrogno*, que en la edición moderna de sus trabajos ha sido publicado con el título *Del modo di ordinare il governo popolare*[12]. Guicciardini escribió el libro en España, donde había

---

[8] Gilbert, «Bernardo Rucellai», pp. 106-109, citando la obra de Bernardo *De urbe Roma*.

[9] Ahora disponible en la traducción de Mario Domandi, *The History of Florence* (Nueva York: Evanston, y Londres: Harper and Row, 1970). Para una biografía ver Roberto Ridolfi, *Life of Francesco Guicciardini*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967.

[10] V. De Caprariis, *Francesco Guicciardini: dalla politica alla storia*, Laterza, Bari, 1950.

[11] *Machiavelli and Guicciardini*, pp. 106-123.

[12] «Del modo di ordinare il governo popolare». Publicado en *Dialogo e discorsi del Reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi, Laterza, Bari, 1932 —de aquí en adelante referido como *D. e D.*—, pp. 218-259.

sido embajador ante Fernando de Aragón, y quizá no lo había terminado todavía, cuando supo la caída del régimen de Sorderini [13], seguida rápidamente del retorno de los Médicis en 1512. La obra coincide, pues, con el fin de los esfuerzos de los *ottimati* para adaptar la restaurada república a sus propósitos, y resulta significativo que la última medida práctica adoptada antes de que los Médicis recuperaran el poder fuera la instauración de un Senado investido de casi todas las atribuciones del *Consiglio Grande*, excepto la de elegir un *gonfaloniere* que ya no era vitalicio, sino de renovación anual [14]. El problema en este escenario era, todavía, el de conciliar la preeminencia de la aristocracia con el principio del *vivere civile*; y es por esto por lo que el *Discorso di Logrogno* ofrece un tratamiento teórico que merece la pena estudiar, tanto por su vocabulario conceptual como por sus recomendaciones concretas.

Guicciardini empieza declarando que el *vivere civile* ha caído en un grave desorden. Todos los hombres aspiran indiscriminadamente a alcanzar la totalidad de los honores y de los oficios, y a intervenir en cualquier asunto público sea cual sea su importancia; no hay orden [15]. En términos de la teoría clásica que Guicciardini no utiliza pero que no se encuentra alejada de su pensamiento, se trataba de una situación de caos de los apetitos y de desorden general de los medios por los que los hombres sociales persiguen el valor y la virtud. Si el desorden es tan general como se dice, y si los apetitos sufren, en términos platónicos, una degeneración que les lleva desde la prosecución del honor a la búsqueda de la riqueza, lo que se necesitará será la correspondiente reforma universal del comportamiento humano y es por ello por lo que necesitaremos una definición de los instrumentos intelectuales que nos permita llevarla a cabo. Aquí, Guicciardini recurre a la analogía con otras artes humanas, y en particular con el arte de la medicina, un proceder susceptible de muchos usos y digno siempre de un escrupuloso examen. Si un hombre que elabora *pasta* —afirma Guicciardini— no consigue ligar la masa la primera vez, preparará una nueva mezcla con todos los ingredientes y los amasará una segunda vez; y si los médicos encuentran un hombre afligido de tantos males que no logran atribuirle una causa única, intentarán con ayuda de la medicación, poner al cuerpo entero en una nueva disposición, lo que, aunque difícil, no resulta imposible [16]. Pero la analogía es un terreno escurridizo: el cuerpo

---

[13] Eso dice una nota al final aunque quizás se trate de un recurso literario.

[14] Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, pp. 76-77.

[15] *D. e D.*, pp. 218-219: «[...] el vivere nostro civile è molto difforme da un ordinato vivere di una buona republica, cosí nelle cose che concernono la forma del governo, come nelli altri costumi e modi nostri: una amministrazione che porta pericolo o di non diventare tirannide, o di non declinare in una dissoluzione populare; una licenzia universale di fare male con poco respetto e timore delle legge e magistrati; non essere aperta via agli uomini virtuosi e valenti di mostrare ed esercitare la virtù loro, non proposti premi a quegli che facessino buone opere per la republica; una ambizione universale in ognuno a tutti li onori, ed una presunzione di volersi ingerire in tutte le cose publiche di qualunque importanzia; gli animi degli uomini effeminati ed enervati e volti a uno vivere delicato e, respetto alle facultà nostre, suntuoso; poco amore della gloria ed onore vero, assai alle ricchezze e danari [...]»

[16] *D. e D.*, p. 219: «Non veggo già che una legge o dua particulare possino fare frutto, ma saria necessario fare uno cumulo di ogni cosa e ridurre tutta questa massa in una materia, e di

humano no es lo mismo que un engrudo de harina y agua, y una inteligencia que sea capaz de tratar de manera diferenciada cada una de las actividades racionales orientadas hacia la pluralidad de valores constitutivos de la vida en sociedad, resultaría sobrehumana, por no decir divina. De repente, encontramos a Guicciardini admitiendo que los procedimientos tal y como los describe, se encuentran gobernados por circunstancias que escapan a su dominio. Los médicos tendrán más fácil poner en orden el cuerpo entero de un paciente joven que el de un anciano y la ciudad de Florencia es un cuerpo político viejo [17]. No quiere ceder a la desesperación, pero —continúa diciendo Guicciardini— una reordenación completa que devuelva la salud a la ciudad, obligará a más cosas de las que los florentinos están en disposición de aceptar. La ciudad está ya *male abituata* [18]. Es posible interpretar esa expresión como sinónimo de que la «segunda naturaleza» formada por el uso y la aceptación, ha adaptado la vida humana a condiciones moralmente imperfectas que son el equivalente político el «viejo Adán», y que (desde Savonarola) no existe ya la posibilidad de ningún renacimiento de un hombre que pueda ser devorado por el fuego. Si estamos en lo cierto al desvelar esta última implicación, habremos hecho luz sobre la influencia de Savonarola que algunos especialistas han detectado en Guicciardini. Pero, pese a todo, lo único que Guicciardini reconoce abiertamente es que deberemos darnos por satisfechos con hacer lo que podamos, y que si logramos establecer un buen comienzo (*dare principio*) en los asuntos de la ciudad, el proceso temporal y el curso de los años puede llegar a conseguir más de lo que era esperable en el momento inicial de la fundación de un régimen [19]. Pero no deja claro la naturaleza de aquel conocimiento que permite a los hombres que no disponen de la sabiduría sobrehumana del legislador, poner en marcha la tarea de legislar.

Es interesante notar que en la primera cuestión en que Guicciardini repara es la conveniencia de emplear tropas de ciudadanos o de servirse de soldados mercenarios. La redacción del *Discorso di Logrogno* coincidirá en el tiempo con la trágica culminación de los esfuerzos de Soderini y Maquiavelo por articular la defensa de la república levantando una milicia ciudadana, una experiencia que, años después, llevaría a Maquiavelo a entretejer de manera más estrecha sus teorías de la organización militar con sus reflexiones sobre la ciudadanía y la virtud cívica. Sabemos que las relaciones entre es-

---

poi riformarla e ridistinguerla tutta a uso di chi fa cose da mangiare di pasta: che se la prima bozza non viene bene, fa uno monte di tutto e riducela in una forma nuova; a esemplo ancora de'buoni medici, e'quali quando truovono uno corpo pieno di molte malattie ed in modo che non lo possono reggere con una intenzione particulare, attendono con medicine a resolvere tutte le male cause e fare una disposizione nuova di tutto el corpo, il che se bene è difficile ed ha bisogno di buono medico, pure non è impossibile.» Ver *supra*, cap. IV, n. 52, para la descripción que Savonarola hace de Cristo como si fuera un médico.

[17] *Ibid.*

[18] *D. e D.*, p. 220.

[19] *Ibid.*: «E non sarebbe poco condurre la città di luogo tanto infirmo, almeno a una disposizione mediocre, anzi saria assai darli principio, perché lo essere una volta aperta la via ed el processo del tempo farebbono forse cogli anni maggiore successo che non paressi potersi sperare di uno principio tale.»

tructuras políticas y militares en Roma, Venecia y otros países, fueron objeto de numerosas discusiones en los Orti Oricellari antes y después de 1512. En su *Discorso* Guicciardini comparte con Maquivelo la desconfianza de principio hacia los mercenarios, y su punto específico de partida es que una vez finalizada la guerra los mercenarios continúan siendo una carga, mientras los ciudadanos pueden ser licenciados y enviados a casa. Los ciudadanos, además, son más fáciles de reemplazar tras una derrota. Y junto a ello, Guicciardini sostiene otra afirmación adicional —que resultará capital en la teoría de Maquiavelo—: los ciudadanos sólo combaten bien si la ciudad está en buen orden, en consecuencia comprometerse con un ejército de ciudadanos es comprometerse con buenas leyes y con una *buona giustizia*, algo que, como demostrará luego con mayor detalle, es más fácil implantar que mantener[20]. Pero aunque todo su discurso descanse en ese compromiso, es típico de Guicciardini reconocer claramente que la función de un ejército es a la vez interna y externa; el ejército existe para extender y para defender los dominios de la república, aunque en la primera de esas esferas de acción no exista ni ley, ni justicia. En este punto efectúa la impresionante y a menudo mal comprendida observación de que el poder político no es más que un acto de violencia cometido sobre los que se encuentran sometidos, en ocasiones paliado por alguna justificación aparente que sólo se mantiene por la fuerza de las armas —que deben ser propias y no pertenencia de otros[21]—. Está claro que las palabras utilizadas por Guicciardini para significar el poder político (*lo stato e l'imperio*) se refieren al poder externo, al poder de la ciudad sobre aquellos que no forman parte de la ciudad, como el que los florentinos pretendían ejercer sobre los empecinados resistentes de Pisa. No es que Guicciardini pretenda concluir que la autoridad ejercida por los florentinos sobre los florentinos es una forma de violencia, sino más bien que es o puede ser la única forma de autoridad que no nace de la violencia[22]. Y es que existe, todavía, una estrecha conexión entre la esfera interna donde puede reinar la justicia y la esfera externa donde no cabe más que la violencia. Un ejército de ciudadanos que presupone necesariamente la existencia de una *buona giustizia* en la ciudad, es la mejor manera de conservar las conquistas, la única alternativa en el amoral mundo de las relaciones exteriores a depositar la confianza en

---

[20] *D. e D.*, p. 221: «Né è el dare l'arme a'sua cittadini cosa aliena da uno vivere di republica e populare, perché quando vi si da una giustizia buona ed ordinata legge, quelle arme non si adoperano in pernizia ma in utilità della patria.» P. 223: «È vero che, acciò che la città ed el paese non si empressi di fazione e discordie, sarebbe necessario tenerli con una buona giustizia, la quale nelle legge è facile a ordinare, ma è difficile nelle osservazione, come di sotto si dirà piú largamente.»

[21] *D. e D.*, p. 222: «Non è altro lo stato e lo imperio che una violenzia sopra e'sudditi palliata in alcuni con qualche titulo di onestà; volerlo conservare sanza arme e sanza force propie ma collo aiuto di altri, non è altro che volere fare uno esercizio sanza li instrumenti che a quello mestiere si appartengono. In somma male si può prevalere sopra altri, male si può difendere dalli inimici chi non vive armato.»

[22] Cf. *Ricordi*, C, 48 (Francesco Guicciardini, *Ricordi: edizione critica a cura di Raffaele Spongano*, Sansoni, Florencia, 1951, p. 57): «Non si può tenere stati secondo conszienza, perché —chi considera la origine loro— tutti sono violenti, da quelli delle republiche nella patria propria in fuora, e non altrove [...]»

el poder de otro. Por confiar en un *condottiere* los venecianos casi perdieron su *libertà*[23]. La palabra *libertà* significa aquí, como a menudo en la Italia renacentista, independencia de la ciudad de cualquier dominio externo. Aun así, las esferas externa e interna se encuentran tan íntimamente vinculadas que Guicciardini vuelve inmediatamente a una consideración de la libertad en el contexto de un *governo di dentro*, es decir de relaciones entre ciudadanos[24].

No hay necesidad, prosigue Guicciardini, de considerar cuál de las formas de gobierno —la de uno, la de pocos o la de muchos— es idealmente la mejor. Los hechos dicen que la libertad es parte de la propia naturaleza de la ciudad de Florencia, que los florentinos nacen en ella, la han heredado de sus antepasados y, consecuentemente, están obligados a defenderla con sus vidas[25]. Se trata de un lenguaje que permite rememorar el discurso de Savonarola cuando renuncia al ideal tomista en favor de aquel carácter particular de los florentinos que hacía de ellos instrumento idóneo para la regeneración. Aunque también cabe —habida cuenta de que conocemos la orientación del pensamiento de Guicciardini— la posibilidad de una lectura en clave conservadora que recuerde la justificación que años después efectuaría Burke de la revolución de 1688: la libertad es una responsabilidad *(trust)* heredada que estamos obligados a transmitir intacta; o, incluso, cabe interpretarlo como una declaración del tradicionalismo excepticista en la línea del famoso *Spartam nactus es, hanc exorna*: «Esparta es tu destino, saca de ello el mayor partido». Pero en el *Discorso di Logrogno*, Guicciardini define la libertad en términos que aunque le proveen de un instrumento flexible de análisis político, llevan implícito al mismo tiempo un universalismo pleno propio de la tradición aristotélica y del humanismo cívico. La libertad, afirma, consiste en el predominio de las leyes y de las decisiones públicas sobre los apetitos de los particulares[26]. Es decir, aquel estado en el que mi voluntad individual no se encuentra sujeta a la voluntad de otro individuo o grupo identificable; nadie puede obligarme o conducirme hacia donde yo no quiero. Me obligan y me vinculan, en cambio, las leyes y decretos de la ciudad. En el Renacimiento y en la *polis* griega, la regulación pública de la vida individual podía ser meticulosa y estricta. Lo que importaba en la definición de la condición de la no libertad —de la constricción— no era tanto el que yo fuera obligado, cuanto que pudiera serlo por obra de la voluntad particular de otro que actuaba en la prosecución de su propio interés (*appetito*). En tal caso, me aproximaré a lo que Aristóteles definía como condición de esclavo: un ser humano que sirve de instrumento para que otros consigan sus propios

---

[23] *D. e D.*, p. 222.

[24] Inmediatamente después de las palabras citadas en n. 20 *supra*: «[...] piú largamente. Ordinato questo capo, piú importante di tutti, non merita poco considerazione el governo nostro di drento.»

[25] *D. e D.*, p. 223: «[...] né accade disputare quale sia migliore amministrazione o di uno o di pochi o di molti, perché la libertà é propria e naturale della città nostra. In quella sono vivuti e'passati nostri, in quella siamo nutriti noi; né solo ci è suto dato dalli antichi nostri per ricordo che noi viviamo con quella volentieri, ma che bisognando la defendiamo e colle facultà e colla vita propria.»

[26] *Ibid.*, a lo que inmediatamente sigue: «Né è altro la libertà che uno prevalere le legge ed ordini publici allo appetito delli uomini particulari [...]»

objetivos; objetivos que resultarán todavía más viles en la medida en que se obtengan a través de un ejercicio de poder sobre un esclavo, ya que en este supuesto únicamente pueden tratarse de apetitos privados y no de la consecución del bien universal. Esto último sólo surge de una unión de los propios iguales en el ejercicio de la autoridad pública. Los que mandan sólo pueden ser libres en relaciones recíprocas, porque tan sólo en ellas cabe fundamentar la autoridad pública.

Por consiguiente, el problema de la libertad a cuya solución se sentían comprometidos los florentinos en razón a su herencia cívica (que era también su naturaleza), estribaba en la constitución de un cuerpo ciudadano capaz de ejercer la autoridad pública. La antítesis de la libertad es una situación en que una autoridad que debe ser pública es ejercida de facto por particulares. A medida que Guicciardini desarrolla las primeras implicaciones de una definición de libertad como la no-dependencia de la voluntad de los particulares, nos va revelando el significado concreto de su teoría en las condiciones de la Florencia posterior a 1494. Las leyes, dice, no se imponen por sí mismas, se requieren magistrados que las hagan ejecutar, y si debemos vivir bajo el gobierno de las leyes antes que bajo el dominio de los hombres, la primera necesidad es que los magistrados no deriven su autoridad de los particulares o que no se encuentren influidos en su ejercicio por los deseos de particulares[27]. Subyace aquí una evidente referencia a las condiciones del régimen de los Médicis antes de 1494, años en que los cabezas de aquella familia habían gobernado la ciudad sirviéndose de una técnica de manipulación informal tanto en la elección de los magistrados, como en el ejercicio que de las funciones hacían los electos. Es en relación a esta práctica con lo que los *ottimati* todavía albergaban sentimientos profundamente ambivalentes en 1512: por un lado, les había garantizado un monopolio de los cargos públicos, pero de otro, les había hecho sentir que en realidad esos cargos no les pertenecían. Ahora, se habían adherido a la república en la esperanza de que les proporcionaría una estratagema para legitimar mejor el dominio aristocrático de las magistraturas. Ésta es, ciertamente, la posición de Guicciardini: su inclinación en favor de una elite política resulta explícita, aunque es importante recordar que tanto en el *Discorso*, como en otros escritos, manifiesta un fuerte rechazo, en ocasiones implícito y en otras explícito, hacia una oligarquía formalmente cerrada. Afirma que los magistrados no deben reconocer en un solo hombre o en un pequeño grupo, la fuente de su autoridad, ni sentirse constreñidos a gobernar de acuerdo con la voluntad de otros, de lo que se sigue que el fundamento de la libertad es el gobierno popular. Lo que en el fondo parecía pensar Guicciardini era que el hecho que un pequeño grupo de oligarcas se repartieran las magistraturas en un cuarto oscuro (lo que Cavalcanti sospechaba que en realidad estaba sucediendo) no podía satisfacer nunca la condición esencial de la libertad,

---

[27] *Ibid.*, a lo que inmediatamente sigue: «[...] e perché le legge non hanno vita né si possono fare osservare da sé medesimo, ma hanno bisogno di ministri, cioè de'magistri che le faccino eseguire, è necessario a volere vivere sotto le legge, non sotto particulari, che e' magistrati non abbino a temere alcuno particulare, non a ricognoscere l'onore loro da uno o da pochi, acciò che non sieno constretti a governare la città secondo la voluntà di altri.»

ya que los designados sabrían siempre que había alguien al que debían sus puestos. Si la autoridad iba a ser libre, era preciso que fuera pública; si debía resultar pública, tendría que ser impersonal; si debía ser impersonal, era imprescindible que el grupo que la otorgaba contara con cierta consistencia numérica. Por emplear los propios términos del autor: si el fundamento de la libertad es el gobierno popular («*il vivere populare*»), en Florencia el fundamento del gobierno popular residía en la distribución de magistraturas y dignidades por el *Consiglio Grande*[28].

Según una diferente tradición constitucional, la distribución de magistraturas debe ser reputada uno de los atributos de la soberanía. Pero en la óptica aristotélica y del humanismo cívico, la distribución de las magistraturas entre los «muchos» no se encaminaba a asignar o a investir a nadie de una voluntad soberana, se trataba de liberar a los magistrados de toda dependencia de una voluntad ajena: de liberar la voluntad que distribuía la autoridad de cualquier tinte de particularidad, despersonalizándola y universalizándola hasta el punto de conseguir que dejara de ser por completo una voluntad operante frente a los magistrados, o, al menos, que cesara su intervención en el momento de la elección del magistrado. Aun así, los «muchos» que tomaban asiento en el *Consiglio Grande,* eran individuos que ejercían sus voluntades e inteligencias particulares y el problema consistía en saber como podría proceder Guicciardini para intentar hacer de ellos miembros de un cuerpo público. La clave de la respuesta descansaba en establecer una diferenciación entre las funciones políticas. En los términos de la constitución de 1494 la pertenencia al *Consiglio* se suponía que se extendía a todos aquellos que gozaban del derecho a ser elegidos para un cargo. Guicciardini propone una reforma que lo amplíe a un considerable número de personas no tan cualificadas. El presente sistema, afirma Guicciardini, se encuentra aquejado de un grave inconveniente: cada persona implicada en la elección de una magistratura se considera capaz de ejercer esa misma magistratura y, además, aspira a obtenerla. En consecuencia, sus ambiciones personales y sus preferencias interfieren en su elección y es en ese punto del proceso político donde se cometen más errores que en ningún otro. Si la elección de magistrados estuviera confiada a quienes no fueran elegibles a las magistraturas que ellos mismos proveen, los electores estarían atentos sólo a las cualidades de aquellos que debían ser electos y no a sus propias ambiciones, ya que es inclinación natural de todo hombre tender al bien, si no resulta desviado por sus fines particulares[29].

---

[28] *Ibid.*, a lo que inmediatamente sigue: «É però per fondamento della libertà bisogna el vivere populare, del quale è spirito e basa el consiglio grande, che ebbi a distribuire e' magistrati e degnità della città.»

[29] *D e D.*, pp. 224-225: «Fu adunche bene ordinato el consiglio grande in farlo generale a tutti quegli che participavono dello stato; ed io ho qualche volta considerato se e fussi bene che nella creazione de' magistrati intervenissino in consiglio non solo tutti quelli che oggi vi sono abili, ma ancora uno numero grande di quegli che non possono participare del governo, perché noi abbiamo veduto per experienzia che la piú parte delli errori che fa el consiglio nello eleggere li ufici, nasche da uno appetito del distribuirli si larghi che ognuno di chi squittina, possi sperare di aggiugnervi. La quale ragione cesserebbe en quelli che non ne fussino capaci, perché non

En este punto de la teoría cívica del aristotelismo renacentista, nos situamos en la posición adecuada para observar los orígenes de la doctrina de la separación de poderes y para notar que sus fundamentos son —como lo fueron para John Adams— de orden ético antes que de orden institucional. Separar la función ejecutiva de la electiva permite conjurar el riesgo de que un hombre se encuentre personalmente interesado en aquellas elecciones suyas concernientes al interés público: prevenir la posibilidad de que pueda actuar como juez en su propia causa. La teoría de la república equilibrada (*polity*) sigue siendo, como ya vimos, una ciencia de la virtud. Pero el análisis de Guicciardini presupone adicionalmente otros postulados que tienen que ver con la epistemología y con la teoría del conocimiento. En efecto, personas a las que la ley declara inelegibles para cargos públicos son, sin embargo, consideradas por Guicciardini aptas para elegir a los más capacitados para ejercerlos; ¿en razón a qué proceso de cognición pueden llegar a estar en condiciones de operar semejante elección? La enumeración que el autor efectúa de las funciones del *Consiglio Grande* no se reduce a la cuestión de la elección de las magistraturas, comprende también la adopción de leyes, y a este respecto, Guicciardini hace ver que incluso en el supuesto de que nadie considere al *Consiglio* capaz de debatir y formular una ley asumiendo la tramitación íntegra del *iter* que va desde la propuesta inicial a la aprobación definitiva, cabría siempre preguntarse si las leyes debatidas y acordadas en cuerpos deliberativos más restringidos —y presumiblemente más cualificados— deberían ser sometidas al voto final del *Consiglio*. Se trata de una cuestión importante, tanto porque las leyes afectan a todos los hombres sin excepción —y esto lo dice el autor en otro lugar—, como porque las leyes pueden alterar súbitamente el tipo de régimen político[30]. Y la conclusión a que llega Guicciardini es que aún cuando el *Consiglio Grande* no tuviera que debatir las leyes que se le proponen —porque el debate ya se ha producido— debiera tener la función de otorgar o negar el consentimiento final. Dos razones parecen avalarlo. En primer lugar, como la leyes vinculan a todos los ciudadanos, nadie puede pretender que deban su existencia a unos pocos, lo que se puede impedir asegurando que cuentan con el consentimiento de todos. En segundo lugar, la ratificación por el *Consiglio* garantizará que ninguna ley altere el régimen político o genere algún efecto pernicioso. A tal fin, y aunque no haya debate público, sería bueno publicar las proposiciones de ley unos días antes de la fecha señalada para su votación, para que los miembros del *Consiglio* tengan conocimiento de lo que deben decidir y puedan hablar entre ellos[31].

Parece bastante evidente que la teoría de Guicciardini sobre la elección y la legislación descansa en una concepción aristotélica de la toma de la decisión por los «muchos». Y es que aun cuando éstos no sean elegibles para las magistraturas, nada impide que reúnan las condiciones adecuadas para reco-

---

avendo speranza che alcuna larghezza ve li potessi tirare, non arebbono causa di conferirli se non in quelli che a iudicio loro li meritassino [...] ed andrà drieto in questo alla inclinazione naturale di tutti li uomini, che è di seguitare el bene, se e' respetti propri non ritirano.»

[30] *D. e D.*, p. 244.

[31] *D. e D.*, pp. 230-231.

nocer la idoneidad de otros para serlo; aun cuando carezcan de capacidad para elaborar o, incluso, debatir una ley, es posible que resulten jueces competentes de las proposiciones de otros. Al encontrarse excluidos de las funciones que deben evaluar, el principio de impersonalidad de las funciones está asegurado, quedando por determinar las capacidades intelectuales que ponen en juego en la evaluación. La doctrina de Aristóteles —en esencia una doctrina de la experiencia— sostenía que cada individuo que no formara parte de la elite poseía por sí mismo recursos intelectuales suficientes como para determinar si un electo para un cargo público o el encargado de la aplicación de una ley concreta podría verse afectado en sus intereses por ella, ya que la suma de un cierto número de juicios de ese tipo concluía en una predicción más fiable del resultado de la que se obtendría acudiendo a la sabiduría de una sola persona. Pero como hemos tenido oportunidad de comprobar en el capítulo primero de este libro, la sabiduría colectiva de los individualmente reputados menos sabios es de naturaleza acumulativa y su eficacia decrece a medida que la complejidad de las decisiones particulares aumenta la celeridad con que deben ser comprendidas, elaboradas y puestas en aplicación. En un sistema regido por la costumbre, lo único que se pide a los «muchos» es que se pronuncien sobre si sus respuestas anteriores pueden reiterarse en aquello que tenga la apariencia de un hecho recurrente, y la decisión final surge gradualmente de la acción y la memoria, antes que de la aplicación de la inteligencia, a medida que los usos anteriores resultan confirmados o abandonados. Pero en la asamblea popular de una ciudad-estado las decisiones requerían una aportación más singularizada de los individuos y la necesidad de actuar se hacía más urgente —y el uso por Guicciardini de términos como *occorrere y giornalmente* lo refleja claramente—[32]. Desde el momento en que se trata de decidir si un individuo particular es digno de un oficio, o si una determinada ley puede ser vinculante para todos, los «muchos» deben adquirir y enjuiciar los elementos de valoración con una celeridad superior a la exigida para la formación de la costumbre. Es significativo que Guicciardini no haya querido afrontar el problema atribuyendo a los «muchos» una prudencia o una capacidad para predecir el resultado de las acciones diferente de la reconocida a los «pocos», sino que prefiera abordarlo a través de una estrategia basada en la ética y que consiste en afirmar que dado que las decisiones de los «muchos» no se encuentran guiadas por ambiciones personales —y hemos visto de qué manera pretende asegurar la ausencia de tales ambiciones— entiende que resultarán considerablemente mejores que las que pudiera acordar cualquier órgano deliberativo más restringido. En una ocasión distinta al momento en que compuso el *Discorso di Logrogno*, pero también a propósito de la constitución de 1494, Guicciardini escribirá dos discursos en los que expondrá los argumentos en favor de la elección de magistrados en la asamblea, bien por mayoría de votos, bien por mediación de la suerte, po-

[32] *Ibid.*: «El modo che si usa nelle legge e provisione che occorrono di farsi giornalmente in una republica è molto stretto, sendo necessario che le sieno prima proposte da'signori, approvate da'fermatori, deliberate di nuovo da'signori, vinte di poi da loro e da'collegi, avendo a passare nelli ottanta ed ultimamente venire per tanti vagli e mezzi al consiglio grande.»

niendo en boca del defensor de la elección —hacia el que se dirigían sus preferencias— las siguientes palabras [33]:

> Los méritos de un hombre no pueden ser enjuiciados por sujetos particulares si no por el pueblo cuyo juicio es mejor que cualquier otro porque es el príncipe y se encuentra desprovisto de pasiones [...] Conoce a cada uno de nosotros mucho mejor de lo que nos conocemos a nosotros mismos, y no tiene otro objetivo que distribuir las cosas entre quienes parecen merecerlas.
>
> Por lo demás, no pretendo negar que en ocasiones el pueblo cometa errores porque no siempre puede llegar a conocer la calidad de todos sus ciudadanos. Pero afirmo que sus yerros serán siempre incomparablemente menores que aquellos en que se incurriría procediendo de cualquier otra manera, y además digo que cada día se irán corrigiendo y resultarán menos frecuentes, porque cuanto más nos adentremos en nuestro camino mejor se podrá conocer lo que cada hombre vale, puesto que las acciones de este hombre podrán ser observadas hoy y las de aquel otro, mañana. Y ahora que el pueblo ha comenzado a trabajar en este Consejo y que sabe suyo el gobierno, prestará mayor atención a las acciones y al carácter de todo hombre de lo que nunca antes hizo, de manera que cada día resultará mejor juez de los méritos de los hombres y que nada le impedirá dar a cada cual lo que merezca [34].

En este texto, se hace evidente que la asamblea permanente ha pasado a ocupar el lugar reservado a la comunidad consuetudinaria. La participación día a día en la vida política acelera el proceso de adquisición de la necesaria experiencia y del conocimiento. Pero es necesario observar que la decisión popular afecta básicamente a la cuestión de discernir los caracteres de los individuos que deben ser elegidos para conformar la elite responsable de elaborar las decisiones. El pueblo elige a los hombres, y es de elogiar su capacidad para escoger hombres de bien. Los elegidos adoptan resoluciones en materia de leyes y de política, y el pueblo es en última instancia quien acepta o rechaza sus proposiciones. Pero no se dice demasiado acerca de su capacidad para discernir entre buenas y malas políticas —lo más que se le reconoce hasta este momento es la capacidad para saber cuándo una propuesta provocará una alteración de la forma de gobierno—, y jamás se hace alusión a su idoneidad para tomar iniciativas políticas o para promover reformas o innovaciones. El pueblo —esto es los «muchos»— tiene aptitud para captar los caracteres de los electos, pero no la forma de los acontecimientos, ni tampoco la estructura de la sociedad.

---

[33] *D. e D.*, pp. 175-195: «Del modo di eleggere gli uffici nel consiglio grande.»

[34] *D. e D.*, pp. 178-179: «[...] se uno merita, non s'ha a stare a giudicio de' particulari ma del popolo, el quale ha migliore giudicio che nessuno altro, perché è el principe ed è sanza passione [...] Lui cognosce meglio ognuno di noi che non facciamo noi stessi, nè ha altro fine se non di distribuire le cose in chi gli pare che meriti.

»Ma piú oltre, io non voglio negare che anche el popolo faccia qualche volta, con le piú fave, degli errori, perché non può sempre bene cognoscere la qualità di tutti e' suoi cittadini; ma dico che sono sanza comparazione minori che non saranno quegli che si faranno in qualunque altro modo, e che alla giornata sempre si limeranno e se ne farà manco, perche quanto si andrà piú in là, sarà ogni dì piú cognosciutto quello che pesa ognuno, perché si vedranno oggi le azione di questo, e domani di quello, ed el popolo che ha comminciato a porsi a bottega a questo consiglio, e cognoscere che el governo è suo, porrà piú mente agli andamenti e costumi di ognuno che non faceva prima, in modo che ogni dì sarà migliore giudice di quello che meritino gli uomini e non arà impedimento a dare a chi merita.»

ra»[38]. Así pues, la cuestión de civilizar el *ethos* del guerrero no resultaba un tema nuevo en el pensamiento europeo. A pesar de ello, deberemos evitar atribuir a la aristocracia florentina un código de valores feudal. Los *ottimati* con quienes se identificaba Guicciardini eran comerciantes, banqueros y juristas —abstracción hecha de políticos— y no está claro cuál fue el impacto que la ética caballeresca pudo haber tenido al respecto—. Es posible que el honor fuera, ante todo, la virtud del individuo político, del *particulare* para utilizar (con una ortografía que era la suya) el término central y, al tiempo, más ambiguo del pensamiento político de Guicciardini. De una parte, el *particulare* era un peligro letal en la medida en que perseguía su bien privado y particular; la ambición le impelía a ello y la obtención de una posición de preeminencia desde la que pudiera satisfacer los propios apetitos resultaba algo a lo que los individuos aspiraban en desafío de toda ley y moralidad pública. De otra, la gloria era pública y consistía en el reconocimiento acordado por los propios semejantes. Ser pagano antes que cristiano comportaba la fama antes que la salvación, tanto en esta vida como después de ella; y si el *particulare* podía verse constreñido en cierta manera a conducir su búsqueda en un escenario cívico, en el que cada uno, por definición, se encontraba comprometido a tomar decisiones encaminadas al bien mutuo y público, su gloria consistiría en el reconocimiento por sus semejantes de su preeminencia en esa actividad. Su afán de gloria le llevaría a arriesgarse más que sus compañeros y a exponerse al escrutinio público. Estaría a merced del permanente examen de los «pocos» y los «muchos» que terminarían conociéndolo mejor de lo que él mismo se conocía. Y una vez que su honor se hubiera convertido en un asunto de reconocido interés para el bien público, su disposición interior a adecuarse al ideal de honestidad individual que el concepto de honor comportaba, le impulsaría a desdeñar satisfacciones menos elevadas. En estas circunstancias, era una decisión sabia politizar su ambición ofreciéndole un poder supremo e irrevocable, siempre y cuando ese poder funcionara en un contexto de incesante observación y enjuiciamiento público; en semejante cuadro el uno y los pocos resultarían libres para adquirir el conocimiento y la experiencia necesarias para desarrollar sus cometidos.

Pero Guicciardini sabía muy bien que hacer de la ambición característica distintiva de la elite política comportaba un grave riesgo si la estructura política no conseguía disciplinarla. En un pasaje del *Discorso di Logrogno*[39], señala una serie de disposiciones que por hacer fácil promover el cambio constitucional pero difícil llevarlo a cabo, tenían toda la apariencia de una treta oligárquica para mantener en el poder a los grupos que lo ocupaban; probablemente hubiera sido mejor que la posibilidad de promover cambios hubiese recaído en comités de acceso restringido —de los que fuera difícil formar parte— y que, una vez efectuada, la propuesta pudiera ser rápidamente sometida al juicio de los «muchos». Y en el segundo de los dos *Discorsi* sobre los métodos de elección en el seno del *Consiglio Grande*, lleva más lejos y

[38] William Shakespeare, *Henry V*, IV, 3, 28-29. «[...] *if it be a sin to covet honour, I am the most offending soul alive.*»

[39] *Dialogo e discorso*, cit., pp. 245-246.

hacia una nueva dirección la crítica a la propensión oligárquica de los *ottimati*. El interlocutor que define la elección por sorteo —considerado desde la antigüedad un procedimiento más democrático que la selección por votos— declara que el argumento según el cual los «muchos» elegirían necesariamente al mejor, se encuentra viciado por la presencia de un núcleo duro de *ottimati* que se llaman a sí mismos *uomini da bene*, que se atribuyen un derecho hereditario e innato a las magistraturas, y que invariablemente votan los unos por los otros con exclusión de cuantos no pertenecen a su círculo cerrado. Así las cosas, la única posibilidad estratégica al alcance de los que no son parte de la elite consiste bien en votar invariablemente contra los candidatos *ottimati* —falseando la lógica de la estructura política—, bien en renunciar completamente al voto en favor del sorteo. Así pues —continúa afirmando el interlocutor—, los autoproclamados *uomini da bene* fundamentan su pretensión a ser considerados como una elite en la supuesta superioridad de su prudencia, sabiduría y virtud, pero de hecho ocupan esta posición porque han adquirido o heredado la riqueza, o porque sus antepasados desempeñaban oficios de alto rango —por razones que muchas veces no resisten un examen—. La riqueza y los antepasados, añade, le vienen a un hombre por acción de la fortuna; y el argumento contra la aristocracia política florentina es que su existencia se debe más a la fortuna que a la virtud[40], lo que explica que, en última instancia, persiga fines privados y no intereses públicos. Guicciardini no pretendía convencer a sus lectores con este discurso, al que, por lo demás, confiere un tono demagógico un tanto desagradable. Podemos estar seguros de que pretendía favorecer el procedimiento electivo por razones más o menos elitistas, pero conocía el peso de los argumentos que podían ser invocados contra la elite florentina: su condición oligárquica era hija de la fortuna, en tanto que la ambición —es decir, la virtud que la señalaba como idónea para la responsabilidad política— habría sido, en el fondo, el estímulo que había impulsado a sus miembros o a sus progenitores a buscar la fortuna. Ella era a la vez, y por las mismas razones, una aristocracia cívica en potencia y también una potencial *intelligenza* —*intelligenza* era la palabra florentina para designar una camarilla (*clique*) o una estructura mafiosa (*racket*)— egoísta de oligarcas. Un párrafo extraordinario al final del *Discorso di Logrogno* da fe de la importancia que Guicciardini atribuye a la sistemática eliminación de la satisfacción privada y de los apetitos particulares.

Se trata, nada menos, que de una polémica contra el lujo que concluye en una proposición al estilo de Savonarola: «quemar las vanidades». El lujo corrompe a los hombres, infunde en ellos un creciente apetito de riqueza y ostentación y de todo aquello que resulta contrario a la auténtica gloria y a la verdadera virtud. Semejante tipo de corrupción no es nueva en este mundo y los antiguos ya habían clamado en su contra; los remedios parciales no servirán contra un mal «tan universal, tan viejo y tan profundamente enraizado en las mentes de los hombres»[41]. En suma, estamos ante el «viejo Adán» que

[40] *Dialogo e discorso*, cit., pp. 189-192.

[41] *D. e D.*, cit., pp. 257-258: «Né incomincia questa corruttela oggi nel mondo, ma è durate già molti e molti secoli, di che fanno fede li scrittori antichi che tanto detestano ed esclamano contro a' vizi delle età loro.

Savonarola había pretendido quemar en el fuego de la reforma espiritual, pero la diferencia estriba en que el lenguaje de Guicciardini resulta cívico y clásico allí donde el de su predecesor era apocalíptico. Para extirpar el mal, dice, se necesitaría el escarpelo (*coltello*) de Licurgo que en Esparta eliminó toda la lujuria en un día, dividiendo la propiedad y prohibiendo el uso del dinero y de los adornos personales. Fue entonces cuando una milagrosa austeridad y devoción al bien publico se apoderaron repentinamente de los espartanos. La gloria inherente al nombre de Licurgo se debe a que estuvo poseído de *grazia* —¿gracia?, es decir, ¿buena fortuna?— para llevar a cabo una reforma tan duradera. A los grandes filósofos les había sido negada similar suerte y nada tiene de extraño que el propio Licurgo creyera haber contado con ayuda de Apolo; no en vano reformar una ciudad era más obra divina que tarea humana[42].

Para Savonarola la reforma ofrecía una connotación específicamente aristotélica: imponer una forma a la materia, restaurar la materia —los habitantes de una ciudad eran la «causa material» de su existencia— en la condición que la hiciese apta para la consecución de su fin original, razón por la cual había preferido llamarla *rinnovazione*. Pero como cristiano, concebía ese fin en una vida santificada; la *prima forma* era el don de la gracia y, en consecuencia, la reforma sólo podía tener lugar en un contexto apocalíptico determinado por las intervenciones de la gracia en la historia. Quemar la «segunda naturaleza» que el hombre había adquirido a causa de su ambición de bienes profanos como las «vanidades», era parte necesaria de tal restauración. Resulta de fundamental importancia observar como Guicciardini opera una transmutación de esos argumentos en una retórica diferente y menos específicamente cristiana. No acude al lenguaje de la forma y la materia, y se limita a señalar que es labor de la *virtù* imponer una forma a la *fortuna*; pero su legislador consigue el éxito sobrehumano de reformar una ciudad de manera que sus leyes y virtudes perduren por siglos. La expresión *grazia* se emplea aquí para aludir a la acción del legislador; se trata de un acto divino que le aporta la reputación, sino incluso, la propia asistencia de la providencia. Y la reforma se lleva a término mediante una sistemática eliminación de la ambición del lujo, un mal enraizado de antiguo en el espíritu de los hombres. Los paralelismos son tan importantes como las divergencias. De un lado, donde Savonarola había considerado que el lujo y la vanidad distraen al ciudadano de la búsqueda de la gracia, Guicciardini considera que le apartan de la con-

---

»Rimedi ci sono forse qualcuni per potere un poco moderare questi mali, ma non già tanti che e' faccino effetto notabile in una malattia si universale, si vecchia e tanto radicata nelle menti delli uomini.»

[42] *Ibid.*: «[...] felicissimo certo e glorioso che avessi grazia di ordinare si bene la sua republica, e molto piú felice di averla acconcia in modo che li ordine e le legge sue durassino molte centinaia di anni ed in tal maniera che, mentre visse sotto quelle, fu molte volte di potenzia e forze capo della Grecia, ma sempremai di gloria ed opinione di virtù apresso alle nazione forestiere la prima. Fulli piú facile a ridurle in atto che non fu facile a Platone, a Cicerone ed a molti uomini dottissimi e pruedentissimi metterle in scritura; in modo che non sanza causa fu opinione ne' tempi sua che fussi aiutato del consiglio di Apolline Delfico, e ragionevolmente, perché riformare una città disordinata e riformarla in modi tanto laudabili è piú tosto opera divina che umana.»

secución del bien público. Licurgo toma el relevo a Jeremías, y su reforma se convierte en un acto de legislación y no en un llamamiento a la penitencia. Pero se trata de un acto directamente dirigido a la personalidad moral de los ciudadanos, que tiene por efecto restaurar su propensión natural o «primera naturaleza» a obtener el bien general si no se dejan distraer por la búsqueda de satisfacciones personales. Cuando se dice que los hombres son buenos por naturaleza, eso es lo que se quiere decir. La doctrina según la cual los hombres poseen una «segunda naturaleza» corrupta que les lleva a prostituirse en la prosecución de satisfacciones privadas cada vez que se presenta la oportunidad, permite añadir a la anterior, en el contexto retórico apropiado y sin temor a incurrir en contradicciones, la afirmación de que los hombres son por naturaleza malos [43]. El menester del legislador consiste en eliminar esa segunda naturaleza (que es la arraigada en el tiempo) por medio de una mezcla de carisma moral y de disposiciones institucionales para dejar expedito el camino a la restauración de la primera naturaleza (que es la primordial). Se trata de una obra divina, aun cuando se la considere a la luz del concepto cristiano de gracia, pero como se acomete íntegramente en el cuadro de un contexto cívico de decisión y de instituciones políticas, la retórica apropiada para su descripción es la propia de aquella política grecorromana en que el legislador aparece regularmente recibiendo ayuda de los dioses del Olimpo. Pero en lo que conviene insistir en este punto, no es tanto en la divergencia histórica entre tradición cristiana y cívica, como en su coincidencia en postular un ideal de austeridad y autorrenuncia. El humanismo cívico proporcionaba fundamentos suficientes para erigir ese ideal, después de que hubiera existido el espíritu monástico y antes de que llegaran a aparecer los supuestos calvinistas.

La tarea a acometer por el legislador resulta milagrosa, pero mientras Savonarola había creído que el recurso a los milagros estaba al alcance de la mano, Guicciardini opina lo contrario. Para nosotros, añade, es ilegítimo esperar o, incluso, aspirar a realizar la labor del legislador. Debemos reconocernos por lo que somos: seres tan corrompidos que únicamente podemos efectuar ajustes marginales en nuestra personalidad moral. Si la ciudad puede llegar a ser inducida a entrenarse en el uso de las armas —la tradición de la milicia ciudadana resurge una vez más—, y si los magistrados sólo pueden ser elegidos por la aprobación pública de su aptitud de carácter, la riqueza y el lujo gozarán de menor estima e incluso será posible promulgar leyes suntuarias efectivas para mantenerlos bajo supervisión permanente [44]. A decir

[43] Quizás sea éste el momento de advertir que posiblemente, sea la incapacidad de comprender el significado de este doble sentido —bueno y malo— que a la naturaleza humana atribuyen tanto el pensamiento de Guicciardini como el de Maquiavelo, donde estriba la causa de la gran incomprensión que han venido sufriendo estos dos autores.

[44] *D. e D.* , cit., p. 258: «A noi è rimasto el poterci maravigliare ed esclamare di cosa tanto notabile, ma di ridurla in atto no ci è lecito no che sperarlo a pena desiderarlo; e però ritornando alle cose che sono in facultà nostra, io dico che questa malattia è tanto difficile che gli è impossibile estirparla; bisognerebbe come fece lui, levare li usi per e'quali le ricchezze si desiderano, e questo per la mollizie delle uomini non si può non che altro disegnare. Credo bene che dandosi la città alle arme es essendo aperta la via di diventare glorioso con quelle, distribuendosi e' magistrati con riguardo della buona fama e portamenti delli uomini, sendo facile el punire e' delitti di chi errassi, che tutte queste cose insieme farieno e' ricchi essere in meno esti-

verdad, hemos vuelto a la analogía del médico con que comenzaba el *Discorso,* y ahora es posible ver clara la diferencia entre el médico y el cocinero. El legislador será el hombre que mezclará la totalidad de la *materia* de la ciudad en un todo, a la manera de aquel cocinero que reamasaba la *pasta* para darle una forma nueva. El médico se enfrentará a un organismo más complejo, presumirá que se encontraba enfermo y esperará dominar el curso de la enfermedad más que eliminarla por completo. Pero eso significa que la *materia* sobre la que opera es en sí mismo inestable y, en consecuencia, que se halla expuesta a todas las imprevisiones de la fortuna. En este punto es posible apreciar en toda su significación la ambivalencia de Guicciardini en el momento de designar a los *ottimati* como la clase que cultivaba la ambición del honor. Por un lado, estaba convencido de que la ambición era una cualidad que debería ser politizada y legitimada si la *politeia* aspiraba dotarse de la elite necesaria para tomar la iniciativa en las decisiones particulares. Por otro, era consciente de que la ambición podía haber creado ya un ambiente excesivamente inestable como para permitir su politización, y era posible que se encontrara demasiado corrompida como para estar en condiciones de servir a fines cívicos.

[III]

La función que pudiera desempeñar la ambición en la determinación de la conducta de una elite cívica continuó siendo un tema central en la reflexión de los *ottimati* durante los años que siguieron a la restauración de los Médicis en 1512 *. Es muy posible que el acontecimiento principal en la definición del carácter del gobierno restaurado fuera la elevación del Cardenal Giovanni de Médici al solio pontificio bajo el nombre de León X, en 1513. Ese hecho transformó la situación proyectando el dominio de los Médicis sobre Florencia en un contexto político mucho más amplio. Los Médicis habían recuperado el poder gracias a la intervención de los ejércitos extranjeros, subrayando de este modo la incapacidad de los florentinos para imponerse al mundo exterior, pero cuando León X sucedió a Julio II, el nuevo pontífice asumió un papel arbitral en la política italiana desde el que era posible in-

---

mazione che non sono oggi. Aggiungereci una cosa tentata spessissime volte ma male osservata, di limitare e moderare quanto fussi possibile li ornamenti e suntuosità del vestire [...]» A lo que sigue una larga diatriba contra las consecuencias del lujo superfluo.

* En 1512 una nueva coyuntura internacional, marcada por la creciente presencia en Italia de una España que, recién iniciada la conquista del mar (Atlántico) —en expresión de Parry— se disponía a apoderarse de la península, puso fin a la república y permitió la vuelta de los Médicis a Florencia, pero eran los factores exteriores, y no el apoyo interior, los que daban una nueva oportunidad de poder a la familia. En cualquier caso, el mundo había comenzaso a cambiar en todos los órdenes-económicos, sociales, culturales y técnicos —y de ello empezaban a darse cuenta autores como Guicciardini y Maquiavelo iban a reflejar en sus obras una extraordinaria y lúcida toma de conciencia del significado e implicaciones de la primera «globalización»—. Una globalización que en realidad era una europeización y que, a diferencia de la actual, se basaría en el intercambio comercial y no en la interdependencia del proceso productivo industrial. *(N. del T.)*

tentar construir un sistema que debilitara el poder de las potencias no italianas en la península. Además de ello, y de la gloria que para la ciudad supuso el nombramiento de un papa florentino, su elección significaba que la estabilidad del régimen de los Médicis no dependía ni de las armas extranjeras, ni de la capacidad de la familia gobernante para entablar relaciones políticas satisfactorias con los principales grupos políticos florentinos, sino que se encontraba sostenida en la legitimidad y perdurabilidad a las que estaba todavía vinculado el sistema político papal. Fue así como la entronización de León deparó un período de respiro a los Médicis y a aquellos florentinos que debían decidir tanto si los aceptaban como los términos en que se podría convenir tal aceptación. Al mismo tiempo, ese hecho alejó de Florencia al miembro de la familia que parecía más capacitado, y dejó sumidos a los ciudadanos en un desagradable sentimiento de provincianismo: no eran ya el centro donde se decidía su destino. Por lo demás, el régimen de los Médicis, en primer lugar, quedó a merced de la existencia temporal (y reinaría por ocho años) de León X, y en segundo lugar, pasó a depender de lo que pudieran hacer los más jóvenes exponentes de su casa que en su ausencia ejercían el poder en Florencia, condicionados siempre por el hecho de que la política medicea no se limitaba ya a las relaciones cívicas florentinas. Para los pensadores políticos que se alineaban con los *ottimati*, cuyos sentimientos respecto de las relaciones que su círculo debía haber mantenido con los gobernantes Médicis antes de 1494, habían sido ya de por sí ambivalentes, la situación planteaba una serie de problemas nuevos. Coincidiendo con el estallido de cada crisis en los asuntos florentinos —con la elección de León X en 1513, con la muerte en 1516 de Giuliano de Médici representante de los intereses de la familia en Florencia, con la muerte en 1519 de su sucesor Lorenzo que había involucrado a Florencia en su intento de apoderarse del ducado de Urbino— se produjo un rebrote [45] de los escritos *ottimati* en los que, aquello que interesa a nuestros propósitos, es el esfuerzo por aplicar los paradigmas aristotélicos y humanistas que servían para definir la aristocracia cívica, a una situación que según reconocían los propios autores, carecía de precedentes. De lo que se sigue que, para nosotros, el lenguaje a través del cual los autores se esforzaban en decir que la situación carecía de precedentes, ofrece tanto interés como pueden tenerlo los términos que sirvieron para explicar lo que de insólito había en ella.

Guicciardini era uno de esos autores, pero sería un completo error pretender característico de su personalidad, de su clase y del conjunto del tiempo en que le tocó vivir, verlo involucrado en una perpetua confrontación entre la aristocracia cívica florentina y unos Médicis que les negaban el poder a que aspiraban. Al regreso de su misión en España ejerció como abogado en Florencia, y contempló con desaprobación *ottimati* la creciente reticencia de Giuliano y Lorenzo a compartir el poder con nadie que no fueran sus íntimos; por la época de la muerte de Giuliano en 1516, no dudó, no obstante, en aceptar del papa el cargo de gobernador de Módena y permaneció sucesivamente

[45] Véase, al respecto, Rudolph von Albertini, *Das Florentinische Staatsbewusstsein im übergang von der Republik zum Prinzipat*, Francke Verlag, Berna, 1955, que recoge en un apéndice los textos de los *Discorsi*.

al servicio de los dos pontífices Médicis, haciendo carrera en la administración y defensa de los territorios papales de la Italia centro-norte. Como otros autores *ottimati* y al igual que Maquiavelo, se sintió satisfecho de servir a los Médicis mientras pudo hacerlo de manera consonante con la idea (o autoconciencia) que de sí mismo tuvo. Pero en Florencia esa autoconciencia llevaba implícita su asociación a una aristocracia cívica —los «pocos» del pensamiento clásico— que pretendían ser reconocidos por los Médicis como pares y conciudadanos de su mismo rango. En la medida en que Giuliano y Lorenzo no aceptaron ese principio, Guicciardini no colaboró con ellos y se afanó en presentir el futuro de un régimen incapaz de establecer relaciones con la elite cívica. Cuestión que, sin embargo, no se planteaba en Módena y otras ciudades papales carentes de espíritu cívico. Como gobernador de estas ciudades fue lugarteniente de un príncipe ausente pero legítimo; en la terminología que James Harrington emplearía en el siglo siguiente: su imperio era provincial y no doméstico, y sería lícito entender que ejerció su poder sobre personas tan escasamente politizadas que la ciudadanía les era ajena, y la sujeción a la autoridad monárquica —como observaría Maquiavelo— su única alternativa. La vida de Guicciardini entre 1516 y 1527 ofrece, por consiguiente, perspectivas interesantes sobre las relaciones entre teoría y praxis [46]. Mientras vivió como servidor de la monarquía, pensó y escribió acerca del papel (un papel limitado) de la aristocracia en una república equilibrada (*polity*). De haber permanecido en Florencia se habría visto directamente involucrado —como lo estaría después de 1527— en el dilema de su clase: elegir entre sostener el protagonismo de la elite en una ciudadanía donde prevalecía una «igualdad proporcional», o resignarse a aceptar el papel de servidor y cortesano de un régimen que, estando en trance de transmutarse en una monarquía, no podía encontrar una legitimación en términos de la tradición política florentina. Ésta era la opción y las implicaciones conceptuales que preocupaban cada vez más al pensamiento *ottimati* después de 1512.

Poco después de su regreso de España, continuando con el hilo argumental del *Discorso di Logrogno* y de otro libro histórico anteriormente publicado, Guicciardini compuso un breve tratado sobre «El gobierno de Florencia tras la restauración de los Médicis en 1512» [47]. La redacción de esta obra fue interrumpida bruscamente y es muy posible que se trate de un trabajo incompleto que, no obstante, contiene un lenguaje altamente significativo. Si nos detenemos en el *exordium* retórico, observaremos que las figuras familiares del timonel y el médico se encuentran presentes, pero falta el legislador-cocinero. La razón implícita de tal ausencia se aclara en el párrafo segundo: una ciudad es un cuerpo compuesto de una infinita diversidad de individuos, y los accidentes y dificultades provenientes de su dirección resultan igualmente infinitas. En consecuencia, las virtudes comunes dominantes en el timonel, el médico y el hombre de estado son la circunspección,

---

[46] Roberto Ridolfi, *Life of Francesco Guicciardini*, caps. VIII-XVI.

[47] *D. e D.*, cit., pp. 260-266: « Del governo di Firenze dopo la restaurazione de' Medici nel 1512». Se trata del único texto de este grupo de obras para cuyo conocimiento no dependemos del libro de Albertini.

la prudencia y la diligencia. Son ellas las que permiten al timonel mantener su curso y traer el barco a puerto; las que posibilitan al médico conocer la naturaleza de la enfermedad y todos sus accidentes; sin ellas sus prescripciones no serían «proporcionadas» al mal y podrían resultar contrarias a la «complexión» del paciente [48]. La cuestión no consiste en restaurar la materia en su forma primitiva; la palabra *materia* aparece por primera vez en conexión con la expresión *difficile*; la analogía con la medicina presupone que el cuerpo se encuentra enfermo, y el barco sumido en una tormenta. Cuando se aludía a un gobierno popular en que los «muchos» se asocian con los «pocos» en la participación política, resultaba conveniente adoptar un tono relativamente optimista y expresarse en un vocabulario que hablaba de un legislador imbuido de un poder divino que le posibilitaba operar a la vez en todas las partes del cuerpo político. Pero en este *discorso*, Guicciardini se limitaba a exponer el punto de vista de los *ottimati* y a reflexionar sobre el problema de la reordenación de sus relaciones con los Médicis. Y puesto que los *ottimati* eran sólo una parte —bien que la más prudente y experimentada— de la totalidad del cuerpo político-social, no hubiera sido apropiado intentar extender al conjunto cualidades superiores a su prudencia y su experiencia. Y mientras en sus escritos precedentes había enfatizado en la legítima ambición de los «pocos» y en la contribución que su sed de gloria podía aportar a la perfección del conjunto, aquí el tono es mucho más circunspecto. Un buen remedio puede mantener con vida a un enfermo, pero uno malo puede matarlo; el buen gobierno puede preservar igualmente la armonía de la asociación civil y acordar que nada hay más precioso y único (*singulare*) en la vida de un hombre, pero del mal gobierno cabe esperar *ruina, destruzione, esterminio* [49]. Incluso en el texto de mayor reminiscencias aristotélicas de Guicciardini, el *summun bonum* no es apenas otra cosa que ausencia del *summun malum.*

Otras motivaciones explican el tono de desencanto. Y en este sentido, Guicciardini prosigue diciendo —obviamente pensando que el fundamento de

---

[48] *D e D.*, pp. 260-261: «Veggiano e' prudenti ed esperti medici in nessuna cosa usare piú esatta diligenzia che in conoscere quale sia la natura del male, e capitulare un tratto le qualità e tutti li accidenti sua per resolversi poi con questo fondamento quale abbi a essere el reggimento dello infermo, di che sorte ed in che tempo si abbino a dare le medicine; perché non fermando bene questo punto, ordinerebbono spesse volte una dieta, darebbono medicine non proporzionate alla malattia, contrarie alla complessione ed essere dello infermo; donde ne seguirebbe la totale ruina e morte del loro ammalato.

»Questa resoluzione se in cosa alcuna è laudabile e necessaria, bisogna sopra tutto in chi è principe e capo di governi di stati; poiche essendo una città uno capo [*sic*: corpo?] composto di infiniti uomini diversi di condizione, di appetiti e di ingegno, sono infinite li accidenti, li umori, infinite le difficultà nel manegiarli; e però è necessario in conoscerli a capitularli e pigliare lo ordine con che si abbino a governare, tanto piú cura e prudenzia quanto la materia è in sé piú difficile e quanto sono piú importanti li effetti che ne seguitano.»

[49] *D. e D.*, p. 261: «Perché del buono governo ne seguita la salute e conservazione di infinite uomini, e del contrario ne resulta la ruina ed esterminio delle città, di che nella vita delli uomini nessuna cosa è piú preziosa e singulare che questa congregazione e consorzio civile. E come dallo essere uno infermo bene curato da' medici o no, si può pigliare potento argumento della salute o morte sua, così interviene nel governo di uno stato, perché essendo retto prudentemente e proporzionatamente, si può crederne e sperarne buoni effetti; essendo retto altrimenti e governato male, che si può crederne altro che la ruina e destruzione sua?»

una ciudad está construido sobre una infinita diversidad de humores y condiciones— que resulta inútil hablar del gobierno en términos abstractos y generales. Es preciso tener en cuenta tanto el carácter individual (*natura*) del pueblo, como del lugar geográfico (*luogo, sito*) donde se asienta el estado. Guicciardini se aproxima, entonces, a la definición clásica de los florentinos como un pueblo inadaptado por causa de su segunda naturaleza y de su historia, a nada que no sea la libertad; pero antes de desarrollar este argumento establece un conjunto de categorías que llaman la atención al lector y que afectan decisivamente al resto de su argumentación. Existe, afirma, un modo de gobernar propio de un rey o *signore naturale*, otro que se sustenta en la violencia y en la usurpación; uno que puede ser ejercido sobre una ciudad acostumbrada al sometimiento, otro que sólo puede ser utilizado por aquellos que están habituados a gobernarse a sí mismos y a dominar a otros. Lo más sorprendente de su afirmación es que, como tendremos ocasión de comprobar, se trata de categorías organizativas importantes que también están presentes en *Il Principe* de Maquiavelo. No hay trazas de contacto entre ellos en 1512-1513 cuando los dos estaban escribiendo sus respectivos *Discorso* e *Il Principe*: pero las categorías que sirven a Maquiavelo para singularizar al «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) —el que ha usurpado el poder en una ciudad— como un tipo ideal, y para definir la clase de fenómeno político al que ese tipo humano pertenece, se emplean por Guicciardini —tras declarar que un estudio exhaustivo del tema le llevaría demasiado tiempo— al único propósito de definir el carácter y los problemas que acucian al restaurado régimen de los Médicis [50]. Guicciardini procede de este modo, porque se presume más próximo al poder y a las cuestiones prácticas de lo que lo está Maquiavelo; pero, al mismo tiempo, su análisis toma la forma de una comparación entre el primer gobierno de los Médicis (el posterior a 1434), y el segundo (el que sucede a la restauración de 1512) —se trata de una suerte de reconstrucción de la historia—, que tiene por efecto dejar en la penumbra la cuestión de si los restaurados Médicis pertenecían a la categoría de los «príncipes nuevos» (*principe nuovo*), así como las fuentes de estabilidad y legitimidad a que pudieran reclamarse.

La ciudad de Florencia, prosigue Guicciardini, es desde antiguo libre y se esfuerza por imponer su dominio en Italia. Ello se debe en parte a su localización geográfica, pero también al carácter de sus habitantes: gente inquieta y dispuesta, entregada a la adquisición de riqueza y poder y, por tanto —lo más importante—, adicta a involucrarse en los asuntos públicos. El hecho central de la vida florentina radicaba en la existencia de un gran número de ciudadanos acostumbrados a reclamar y a ejercer la participación política (*participazione*), lo que había supuesto infundir en la ciudad una preferencia por el *vivere libero e populare* y una repugnancia a recibir su estatus político

[50] *Ibid.*: «[...] donde ne seguita che el parlare generalmente e con una medesima regola non basta, ma bisogna o parlare generalmente con tali distinzione che servino a tutti e' casi, il che sarebbe di troppa lunghezza, overo ristrignersi a uno particulare solo, come farò io, che solo insisterò in queste cose che io giudicherei doversi fare per questi Medici, volendo tenere lo stato e governo della città di Firenze [...]»

(*el loro grado*) de algún individuo poderoso (*particulari*)[51]. En relación con este hecho, sabemos que los sentimientos de Guicciardini se encontraban divididos. De una parte, reconocía que la existencia de una amplia participación era requisito previo de la libertad, pero, de otra, desconfiaba del actual ejercicio que los «muchos» hacían de la iniciativa de participación. Consecuentemente, nada tiene de sorprendente verle afirmar que la libertad, con las connotaciones antedichas, era una propiedad antigua e indeclinable de la personalidad florentina, aun cuando no la tuviera por sagrada, como especialmente legítima, o incluso como un modelo normativo ajeno a cualquier posibilidad de cambio. En ocasiones podía fracasar. Sin embargo, desde 1494 y nuevamente desde 1502, había sido un modelo normativo institucionalizado que tenía en el *Consiglio Grande* su razón de referencia[52], y ello significaba una ineludible diferencia entre el viejo y el restaurado gobierno Médicis. En 1434 no había un *vivere populare*; la ciudad se encontraba dividida en facciones y sus jefes se disputaban el poder, de manera que cuando Cosme de Médici se apoderó del gobierno no parecía que se lo hubiera arrebatado al *popolo*, es decir al *universale*, sino «a un Messer Rinaldo degli Albizzi, a un Messer Palla Strozi o a otros particulares del estilo». El *popolo* al que las facciones habían desposeído del poder efectivo no vio aumentada su participación política bajo el régimen de Cosme, pero con la desaparición de los líderes de las facciones sintió menos su relativo alejamiento del poder. Además, los Médicis evitaron cuidadosamente dar la apariencia de dominarlo todo directamente, y compartieron el poder con un círculo de íntimos que, sin ser sus iguales, disfrutaban, en alguna medida, de cierta *participazione*. E incluso Lorenzo *il Magnifico*, que (así lo da a entender Guicciardini) tenía demasiado poder sobre su círculo íntimo, lo había adquirido poco a poco a lo largo de varios años[53].

Pero en 1512 ninguna de estas circunstancias estaba en condiciones de repetirse. Durante dieciocho años el *Consiglio Grande* había permitido una amplia participación política a un gran número de ciudadanos que no habían per-

---

[51] *D. e D.*, pp. 261-262: «La città di Firenze da lunghissimi tempi in qua è stata in libertà; essi governata popularmente es ha avuto imperio e signoria in molti luoghi di Toscana; ha avuto ne' maneggi di Italia per el passato sempre piú reputazione e piú luogho tra li altri potentati, che non pareva convenirsi al dominio che ha; di che si può dare causa al sito dove la è posta, alla natura delli uomini che per essere inquieti hanno voluto travagliare, per essere industriosi lo hanno saputo fare, per essere suti danarosi hanno potuto fare. Queste condizioni hanno fatto che in Firenze e' cittadini communemente appetiscono el vivere libero e populare, non vorrebbono ricognoscere da alcuno particulare el grado loro ed hanno esosa ogni grandezze o potenzia eccessiva di alcuno cittadino, ed è la inclinazione loro attendere e pensare alle cose delli stati e governi.» La palabra *participazione* aparece primero en la p. 263, véase, más adelante, nota 53.

[52] *D. e D.*, p. 262: «E questo interviene piú oggi che mai, per essersi e' cittadini nutriti ed avezzi del 1494 sino al 1512 a uno modo di governo popularissimo e liberissimo e nel quale parendo loro essere tutti equali, con piú difficultà si assetano a ricongnoscere alcuno superiore, e massime vedendo uno solo tanto interamente assoluto arbitro e signore di ogni cosa.»

[53] *D. e D.*, pp. 262-263: «Aggiugnevasi quello che importa assai, che la casa de' Medici non successe a uno governo meramente populare, ma essendo la città divisa ed in mano di piú capi di fazione e fluttuata in simili modi lungo tempo [...] non parse che lo stato si togliessi allo universale, ma a' capi di una altra parte; il che non dispiaceva alli uomini mediocri e populari, che

dido el gusto por la política y que no cabía esperar que lo hicieran. Los Médicis habían obtenido el poder directamente del *universale*, y lo habían adquirido de modo demasiado repentino y brutal como para que hubiera mediado el tiempo suficiente para olvidar la experiencia de la ciudadanía; y aun más, como los miembros de la familia restaurada contaban con muchos enemigos y pocos amigos, estaban constreñidos a ejercer el poder directa y abiertamente, exacerbando así las diferencias entre el presente y el recuerdo del pasado reciente[54]. Los «muchos» y los «pocos», el *popolo* y *los ottimati*, eran por igual ajenos al régimen, y como no podían compartir su poder con los «muchos», el problema crucial de los Médicis era el de su relación con los «pocos».

En este análisis, Guicciardini conjuga la doctrina según la que la participación política es de por sí un bien codiciado por los hombres, con el pensamiento de que la innovación y la mutación resultan peligrosas porque los cambios repentinos no dejan tiempo suficiente para acostumbrarse a sus nuevas condiciones. Los Médicis de la primera época adquirieron el poder sin arrebatárselo a nadie y lo hicieron de manera gradual, pero, en 1494, una revolución inesperada trajo consigo una amplia participación política, que otra revolución, tan repentina como la anterior, hizo desaparecer en 1512. Los Médicis restaurados son, al menos en un doble sentido, «príncipes nuevos» (*principi nuovi*): la innovación (*il fatto nuovo*) que les deparó el poder ha resultado tan repentina que nadie está habituado a su gobierno y ésta es en sí misma una razón bastante para que no puedan gobernar de la forma acostumbrada; además, las circunstancias de la ciudad han variado radicalmente desde 1494 porque dieciocho años de *vivere populare* habían inducido en los *universale* el apetito por la participación política —o mejor dicho le habían devuelto un apetito normal que Cosme y sus herederos habían temporalmente adormecido—. La naturaleza de los hombres, o al menos su disposición social y política, pueden cambiar; pero las dos únicas fuerzas reconocidas como capaces de efectuar un cambio así, son la costumbre y el uso por un lado, que siempre proceden despacio, y por otro, la participación política, que rápidamente provoca efectos que lleva tiempo deshacer.

---

con queste mutazioni non pareva diminuissono el grado loro ma piú tosto, per essere battuti e' maggiori, miglioravano condizione. E cosí lo stato che nel 1434 venne in mano de' Medici non parse tolto al populo, ma a uno messer Rinaldo degli Albizzi, a uno messer Palla Strozzi ed a altri simili particulari; ed anche e' Medici non rimasono assolutamente padroni di ogni cosa ma con qualche compagno, li quali benché fussino inferiori a loro pure avevano qualche participazione [es la primera vez que esta palabra aparece]; donde la grandezza che venne in Lorenzo non fu a un tratto in casa sua, ma venne a poco a poco col corso di molti anni.»

[54] *D. e D.*, p. 263: «Oggi ogni cosa è diversa: a uno stato affato populare e larghissimo è succeduta in uno momento la potenzia de' Medici, e ridotta assolutamente la autorità e grandezza a uno; donde è nato che e lo stato si è tolto al populo ed a uno universale di una città, e questa mutazione si è fatta in una ora, e sanzo intervallo di tempo si è venuto da qual che era grato a' piú, a quello che e' piú avevono esoso. E però questa materia riesce per ogni conto piú difficile [cf. con el uso del término que está explicado en nota 48] avendo per inimici uno numero grande di cittadini, e' quali oggi si può dire non abbino nulla ed in quello stato avevono qualche participazione; né solo sono inimici loro e' cittadini di questa sorte, ma ancora sono molti altri a chi dispiace questo governo, e' quale per conoscere meglio la natura di questo male e la complessione di questo corpo, è da distinguerli in piú spezie.»

Éste es el modo en que la innovación ha hecho insegura el restaurado régimen de los Médicis, procurándole numerosos enemigos poco dispuestos a acostumbrarse y a resignarse a perder su *participazione*; pero es necesario distinguir entre las diferentes categorías en que se dividen esos enemigos. La hostilidad del *universale* resulta insuperable no tanto en razón a su profunda intensidad cuanto a la imposibilidad de dar inmediata satisfacción a su principal demanda: la restauración del *Consiglio Grande* cuyo derrocamiento permitió que los Médicis retornaran al poder. La enemistad de los diversos grupos de la elite es otra cosa, y es en ello en lo que Guicciardini está verdaderamente interesado. En el mundo relativamente ideal del *Discorso di Logrogno* recordamos que los «pocos» habían sido caracterizados como la clase de los ambiciosos de una gloria que les hacía capaces de rendir un servicio excepcional a la *res publica*. El tratamiento aquí es muy diferente. Guicciardini empieza por descartar ciertos grupos de irreconciliables: a los enemigos hereditarios de la familia Médicis, y a cuantos su ambición y afán de poder hace incapaces de servir a las órdenes de cualquier superior [55]. A continuación, sigue una definición de los *ottimati* como tales: aquellos que su noble ascendencia o reputación (*essere tenuti, avere fama*) de bondad o prudencia, habían conducido a posiciones eminentes en el régimen de 1494, y que estarían en condiciones de obtener el estatus de elite en cualquier régimen político. De ellos en principio, nada debía temer el nuevo poder, porque personas a las que su prudencia y sabiduría depara una posición social tienen siempre algo que ganar en cualquier régimen, y algo que perder cuando el régimen cae. Ludovico Alamanni expondría esta misma idea de forma brutal unos años más tarde: «nada hay que temer de los sabios, un sabio nunca innova» [56]. Pero como no todos los hombres son sabios, e incluso los sabios pueden equivocarse cuando se encuentran concernidos sus propios intereses, Guicciardini dice que prefiere no predecir el comportamiento de la mayoría de ellos [57].

El tono del discurso ha cambiado de forma evidente. En vez de enfatizar la ambición y el amor al honor de los *ottimati*, Guicciardini se interesa por su prudencia o por la carencia de ella. La prudencia, después de todo, es la segunda virtud de las aristocracias cívicas; consiste en la capacidad de actuar en el presente pensando en el porvenir, en un excepcional conocimiento de los asuntos humanos que sólo poseen los que han tenido oportunidades excepcionales para adquirirla. Pero lo que había cambiado no era que Guicciardini

---

[55] *D. e D.*, pp. 263-264.

[56] Albertini, *op. cit.*, p. 370: «Questa fantasia da' vechi non si leverebbe mai, ma e' sono savii et de' savi non si de' temere, perché non fanno mai novità.»

[57] *D. e D.*, pp. 263-264: «[...] uomini adoperati da loro, e nondimeno che o per essere nobili e di parentado, o per essere tenuti buoni, o per avere fama di prudenti, ebbono condizione nello stato populare, e darebbe loro forse el cuore trovare luogo in ogni modo di vivere. Di costoro, perché hanno secondo li altri condizione ragionevole con questo stato, non è da temere che si mettessino a pericolo per travagliare lo stato [...] se gli hanno prudenzia o bontà doverrebono desiderare che questo governo durassi [...] Ma perché li uomini non sono tutti savi ed e' piú si ingannano ne' casi loro particulari, io non darei iudicio fermo dello animo di una grande parte di costoro.»

pretendiera recomendar ahora una virtud diferente sino que la situación que determinaba el papel de los *ottimati* se había visto modificada. La ambición era la virtud de los que gozaban de un estatus de elite en el *vivere populare* y que actuaban con excelencia ante la admirada —aunque crítica— audiencia de sus conciudadanos. Pero ahora los *ottimati* y los *universale* habían visto restringidas su posibilidades de participación cívica, y la cuestión en debate era, en esencia, si los «pocos» serían o no capaces de recuperar sus antiguas posiciones de poder en el régimen de los Médicis. Pero en el momento en que los Médicis monopolizaron el poder habían estallado tensiones entre ellos y los excluidos *ottimati*. Y puesto que los *universale* no estaban en condiciones de recuperar el poder, no concederían de buen grado que los *ottimati* lo ocupasen. Como se había operado una innovación, se había producido un pérdida general de seguridad: los hombres se habían convertido unos en enemigos de otros. La insistencia de Guicciardini en la necesidad de prudencia antes que de ambición —la prudencia que enseña el curso que debe seguir la nave— sucede, y se explica, en el mismo contexto que le permite caracterizar la elite como la clase que se distingue por su nacimiento y reputación. Y así, casi consigue hacer de los miembros de la elite criaturas de la fortuna.

A continuación, Guicciardini procede a examinar una cuestión que significativamente entiende correspondería determinar a los Médicis antes que a los *ottimati*. ¿Cuál es la mejor estrategia para el régimen restaurado: obtener el favor de los *universale* repartiendo entre ellos honores y oficios como habría hecho un gobierno popular, convirtiéndose en el protector de la libertad popular frente a la opresión de los grandes, o reprimir cualquier tentativa de iniciativa popular y gobernar con la ayuda de un número reducido de devotos a los que repartir los honores?[58]. En el primer caso, el verdadero fondo del problema era si bastarían la paz, el orden y la justicia para compensar a los «muchos» de la pérdida de *participazione*; en el segundo, la cuestión consistía en saber si los *ottimati* estarían dispuestos a retener su condición de elite hereditaria sin pagar el precio de pasar a depender de manera permanente de la familia gobernante. En el resto del *discorso*, Guicciardini enumera los argumentos en favor de la primera estrategia. Para los *universale*, afirma, el buen gobierno no es un sustitutivo del autogobierno; ningún régimen podrá satisfacer a los «muchos» por justo o liberal que sea en la distribución de oficios, si no les restituye la *dolcezza* de la participación en el *Consiglio Grande*, y si no lo hace, no tendrá otro remedio que reprimir sus aspiraciones[59]. Pero una política de semejante tenor no podrá ser articulada por los nuevos

[58] *D. e D.*, p. 265.

[59] *D. e D.*, pp. 265-266: «Alleganne che el primo intento di chi regge e governi ha essere di conservare sé e lo stato suo, ed avendo questo intento li bisogna tenere bassi e battuti quegli che li sono inimici e non si possono guadagnare per amici, e di questa sorte dicono essere non solo quelli che si sono scoperti particularmente inimici de' Medici, ma in genere tutto lo universale della città, el quale non ha odio con loro per ingiurie e paure private, ne perché governino ingiustamente, ma solo perché avando gustata diciotto anni la dolcezza di quello vivere populare, vorrebbono ritornarvi ed ogni altra cosa dispiace loro. E però né co' portamenti buoni, né col favorire la giustizia, né col distribuire largamente li onori e li utili si satisfaranno; anzi sempre desidereranno mutazione per ritornare a quello consiglio grande e travagliarsi nel governo ed amministrazione publica.»

gobernantes sin alistar una camarilla de devotos adherentes, que tendrían que ser reclutados de entre las filas de los ambiciosos, a quienes se les otorgaría un monopolio de los oficios de una manera que permitiera dejar claro que su monopolio dependía de los Médicis y que desaparecería con ellos. La ambición se uniría al interés particular para hacer de esas personas partidarios entusiastas en vez de amigos inciertos. Pero, en este punto, Guicciardini interrumpe el manuscrito con la observación de que se opone a estos argumentos [60].

Es muy posible que Guicciardini hubiera pensado que era poco prudente para los *ottimati* aliniarse con los Médicis en abierta hostilidad con el *popolo*, o que considerara poco honorable atribuirles un apego tan escaso a la libertad como para hacerla depender abiertamente de los Médicis. Su personal e inmediato remedio al problema lo conocemos; pero como analista teórico había optado por un esquema que hacía difícil que el régimen de los Médicis perdiera el carácter innovador que le había deparado tantas enemistades, o evitar que la aristocracia se viera sumida en la complicada elección que oponía a los Médicis y la dependencia de un lado, y a la ciudadanía y el *Consiglio Grande* de otro. Entre los contemporáneos de Guicciardini hubo quienes estuvieron dispuestos a ofrecer un consejo incluso todavía más inhumano que el que el propio autor rechazó dar. Uno de ellos, Paolo Vettori redactó un memorándum en 1512 para el Cardenal de Médici en el momento en que partía a Roma para participar en la elección papal. «Vuestros antepasados —recordaba al jefe de la familia— trataron de mantener este estado por *industria* antes que por la fuerza; vosotros, sin embargo, debéis emplear más la fuerza que la industria. La razón es que desde 1502 la ciudad ha sido bien gobernada y la memoria de ello siempre *vi farà guerra*. Contáis con demasiados enemigos como para manteneros en el poder por medio de una coalición que posiblemente podáis formar intramuros de la ciudad. Pero el territorio circundante —*il contado*— ha sido siempre mal gobernado, y si procedéis a armarlo y lo situáis bajo vuestro mando directo, en seis meses estaréis más seguros que si contaseis con un ejército de españoles para protegeros» [61]. Vettori proponía invertir la política de Maquiavelo de organizar a los *contadini* como una milicia cívica, y en su razonamiento argumentaba que puesto que los *contadini* carecían de derechos cívicos, no habrían mostrado deseo algu-

[60] *D. e D.*, p. 266: «[...] le quali benché paino colorate, io nondimeno ne sono in diversaa opinione.» Con estas palabras concluye el *discorso*.

[61] Albertini, p. 345: «Li antecessori vostri, cominciandosi da Cosimo e venendo infino a Piero, usorno in tenere questo Stato piú industria che forza. A voi è necessario usare piú forza che industria, perché voi ci avete piú nimici e manco ordine a saddisfarli [...] Tenere appresso intelligentia drento, tenere le gente d'arme a vostro proposito; ma tutte queste forze non bastano, perché questa città è troppo grossa e ci sono troppi malcontenti [...] perché voi avete a intendere che li dieci anni passati la cittá è stata benissimo, in modo che sempre la memoria di qual tempo vi farà la guerra. Da l'altra parte, il contado e distretto vostro è stato malissimo, talmente che la città voi non ve la potete riguadagnare, ma sibene il contado. E se voi lo armate, e li armate intrattenete con il difenderli da' rettori di fuori e da' magistrati di dentro che li assassinono, e che voi in fatto diventiate loro patroni, e non passano sei mesi da oggi, che vi parrà essere piú securi in Firenze che se voi avessi un esercito di Spagnuoli a Prato in favore vostro.»

no de defender la ciudad contra los españoles[62], pero que, sin embargo, estarían dispuestos a ayudar a los Médicis a defender una ciudad que los explotaba. A pesar de todo, esto no haría de ellos ciudadanos. Vettori estaba prediciendo lo que de hecho sería un rasgo del gobierno de los Médicis bajo el sistema ducal que se desarrollaría después de 1530, cuando el *contado* se vería particularmente favorecido, aunque no propiamente armado. En esa época, la pretensión de que los Médicis gobernaran como ciudadanos a través de otros ciudadanos, había sido totalmente abandonada.

De cualquier forma, la naturaleza del dilema que acuciaba a los *ottimati* aparece ahora nítidamente perfilada. Su sentimiento de elite exclusiva era suficientemente fuerte como para obligarlos a posicionarse a favor tanto de la supresión del *Consiglio Grande*, como de la posibilidad de compartir un *governo stretto* con los Médicis; pero al tiempo, ese mismo sentimiento inculcaba en ellos el ansia de mantenerse como aristocracia cívica independiente de cualquier superior y de practicar en su seno una igualdad que dejara a los Médicis la posición de *primus inter pares*. Guicciardini y Vettori, sin olvidar otros autores, exhibían una clara conciencia de entender perfectamente que lo que resultó posible en las condiciones de 1434-1494 ahora pudiera no serlo: la caída de Piero, así como el ascenso y derrota del *Consiglio*, habían hecho cambiar demasiado las cosas. La idealización de Lorenzo *il Magnifico* tenía obviamente algo de nostalgia: el mito de una era dorada en que el ideal del *primus inter pares*, de un principado Augusteo, se había realizado. Pero el punto débil de la política florentina se percibía cuando se recordaba que los «muchos» y los «pocos» habían disfrutado de *participazione* bajo la constitución de Savonarola, y se resentían de su reciente pérdida, de suerte que cada vez que los *ottimati* presionaran para exigir que los Médicis les permitieran alcanzar una posición de igualdad, el *popolo*, celoso de los derechos que le habían sido arrebatados, ejercería su propia presión para reclamar la restitución de lo que un día tuvo: por un lado, era conveniente para los Médicis hacer concesiones a los *ottimati*, pero, de otro, el problema consistía en cómo hacer a los *ottimati* lo bastante dependientes de los Médicis como para compensar con mucho el primer efecto. Guicciardini, en este momento, representaba la preocupación de aquellos que dudaban si los *ottimati* podrían sobrevivir como una aristocracia cívica fuera de un contexto de libertad cívica, y se inclinaban (aunque fuera como ejercicio teórico) hacia una restauración de la *participazione* de los «muchos», imaginando a los Médicis a la cabeza de algo parecido a una constitución veneciana. Vettori habla por los que estaban dispuestos a salvaguardar la posición de los *ottimati* convirtiéndose en asociados de los Médicis en un régimen en que el poder no fuera ejercido a través de la fórmula del *primus inter pares*, incluso aunque ello pudiera implicar el fin del experimento de la ciudadanía clásica en Florencia. Lo más impresionante es que los dos hombres emplean el argumento de que los Médicis son unos innovadores, que su régimen es «*nuovo*» tanto en el sentido de que el pueblo no está acostumbrado a él, como que es producto del cambio de circunstan-

[62] Un argumento que no podría encontrarse en los escritos de Maquiavelo.

cias. Es la innovación —el hecho nuevo había consistido en la adquisición de la *participazione* por los «muchos» en 1494 y no en su pérdida en 1512— la que hace difícil, si no imposible, el ejercicio de la ciudadanía por un número considerable de personas; y es preciso que se restablezcan las condiciones anteriores o la ciudad deberá resignarse a mantener con el poder relaciones nuevas y no precisamente cívicas.

El mismo patrón intelectual se aprecia en algunas obras escritas en 1516 —tiempo en que, es preciso recordarlo, el contenido de *Il Principe* bien pudo llegar a ser conocido en algunos círculos florentinos, aunque sólo por aquellas fechas concluyera Maquiavelo la página en que recogía la dedicatoria a Lorenzo de Médicis, Duque de Urbino—. Ocasión para la dedicatoria fue la evolución de la enfermedad de Giuliano de Médicis que tuvo como desenlace su muerte en marzo de 1516, así como la creciente actividad militar de Lorenzo y la adquisición del ducado cuyo nombre portaría. Es posible —tal y como veremos— que puesto que Maquiavelo pudo tener en mente a los Médicis mientras componía su ensayo sobre los «príncipes nuevos» (*principi nuovi*), cuando la redactaba pensara en el papel que la familia debería desempeñar en la política florentina antes que en la conquista de nuevos señoríos y territorios en Italia central. En este sentido, es interesante constatar que el paralelismo con su pensamiento resulta particularmente evidente en los párrafos del *discorso* de Guicciardini en que se trata del «modo de asegurar el estado a la casa de Médicis» [63], escrito en el propósito de efectuar una valoración de la situación tras tres años de pontificado de León X. El ascenso de un Médicis al papado, observa Guicciardini, trajo consigo una maravillosa eclosión de confianza en el nuevo gobierno instaurado en Florencia, pero su efecto principal fue inducir a los parientes del pontífice a descuidar el empeño de consolidar su posición de poder en la ciudad, postergándolo a la conquista de nuevos dominios en otras partes de Italia. La temeridad de semejante conducta parece obvia. En sitios como Urbino el poder de los Médicis era nuevo, el resentimiento que había provocado su reciente incorporación estaba todavía vivo y el dominio de los nuevos señores dependía, por completo, de la esperanza de vida del hombre que ocupaba el papado [64], de ahí que Guicciardini se sintiera tentado a efectuar un paralelismo —que para cualquier lector de *Il Principe* debe resultar evidente— con aquel Cesare Borgia cuyo poder se encontraba tan peligrosamente ligado al pontificado de su padre, y que pereció con él. Más notable aun, prosigue Guicciardini, es el caso de Francesco Sforza que adquirió poder sobre un Milán habituado al dominio de los Visconti y que, al casarse con la hija natural del último duque de

---

[63] *D. e D.*, pp. 267-281: «Del modo di assicurare lo stato alla casa de' Medici.»

[64] *D. e D.*, p. 269: «[...] possono, vivente el pontefice, valersi assai della oportunità e potenzia di qui a acquistare stati e colorire e' loro disegni; morto el pontefice, chi non vede quanto importerà questo braccio a mantenersi quello che aranno acquistato? Gli altri stati da loro medesimi saranno difficili anzi difficillimi a conservarli, perché saranno nuovi, aranno tutti opposizione potentissime o di vicini potenti o di chi vi pretenderà su diritto, o di pessime disposizione di populi; in questo, adattandocisi bene drento, non sarà difficile el mantenercisi, perché el governare loro questo stato non offende né toglie a persona se non a' cittadini medesimi, a' quali satisfare, come di sotto si dirà, non è difficile.»

esa dinastía, apareció como su heredero legítimo [65]. Pero los Médicis no eran gobernantes hereditarios en Urbino donde gobernaban de manera análoga al Borgia. Tampoco en Florencia eran *signori naturali*, sino que su legitimidad derivaba del hecho de descender de ciudadanos que ejercían su primacía *civilmente e privatamente* [66]. A modo de aquellos sabios timoneles y navegantes que saben hacer uso de la calma para reparar la madera del barco y reponer su equipamiento (*el loro legno e tutti li instrumenti*), los Médicis deberían servirse del tiempo de vida de León X para consolidar en Florencia la única base sobre la que su poder podría sobrevivirles. Ese fundamento es, desde luego, el de las relaciones cívicas en el seno de la ciudad —y es digno de señalar que la analogía del timonel se transmuta casi a mitad de la frase en la del médico que atiende a un hombre enfermo cuyo mal cabe remediar, si es que no puede ser completamente curado— [67].

La enfermedad a la que Guicciardini alude es la ya analizada en 1513: la propensión de los Médicis a creer que debían tomar todos los asuntos de su propia mano, no confiar en nadie, considerar a todos como potenciales rivales y actuar prontamente para reprimir a cualquiera cuyo poder tuviera visos de convertirse en amenaza real [68]. Esa actitud —Guicciardini lo ve con claridad—, está reduciendo la base de su poder a unos apoyos tan exiguos que los fundamentos de su dominio son cada vez más inseguros; y lo peor de todo es que esa desconfianza generalizada resulta enormemente innecesaria. La aristocracia —insiste Guicciardini— no tiene más alternativa que sostener a los Médicis. La aristocracia florentina convino, y se identificó, con la destrucción del *Consiglio Grande* en 1512, hasta tal punto que el pueblo la identifica aho-

---

[65] *D. e D.*, pp. 270-271: «[...] abbiamo lo esemplo del Valentino e la ragione ci è manifesta; perché privati acquistare stati grandi è cosa ardua ma molto piú ardua conservarli, per infinite difficultà che si tira drieto uno principato nuovo, massime in uno principe nuovo. Riuscí solo a Francesco Sforza el conservarsi nello stato di Milano ma vi concorsono molti cagione [...] Aggiunsesi che trovò uno stato che, benché avessi goduto libertà, era solito a essere signoregiatto da altri, ed a chi era tanto disforme la libertà quanto e disforme a' populi liberi la servitù; tutte condizione da fare facilità grandissima a conservare, e che rare volte si abattono a chi acquista nuovi domini, e' quali el piú delle volte si tolgono a' populi liberi o a' signore naturali. Lui piú tosto si può dire che occupassi una eredità vacante, che togliessi nulla di quello di altri; anzi parve a qual populo avere beneficio grande che li pigliassi, vendendosi per quello modo trarre di bocca a' viniziani, di chi naturalmente era inimicissimi.» En efecto, resulta fácil pensar que Guicciardini estaba familiarizado con *Il Principe* cuando escribió este párrafo.

[66] *D. e D.*, p. 270: «[...] benché gli abbino uno papa, e' non sono però signori naturali, anzi cittadini e discesi di padri che vissino benché fussino grandi, sempre civilemente e privatamente.»

[67] *D. e D.*, p. 268: «E se bene la grandezza del papato non lascia conoscere questo danno, non è ragione sufficiente a sprezzarlo perché le qualità de' tempi e felicità si mutono, ed è debole cosa essere tutto fondato in sulla vita di uno uomo solo, quale quando morissi, se vedrebbono li effetti di questi disordini [...] E però come e' marinai prudenti quando sono in porto o in bonaccia rassettano el loro legno e tutti li instrumenti di quello per potere resistere alla futura tempesta, cosí chi ha in mano el timone di questo stato doverrebbe in tanto ocio e commodità rassettare e disporre bene tutte le membre di questo corpo, per potere in ogni accidente che venissi, valersi di tutto el nervo e virtù sua. Il che certo chi considerassi bene le cause e le origine di questi mali, non doverrebbe diffidarsi di potere sanza difficultà grande condurre questo ammalato se non in ottima, almeno in buona disposizione.»

[68] D. e D., pp. 272-273.

ra con la restauración de los Médicis. No cabe repetir las condiciones de 1494, cuando los Médicis fueron expulsados y los *ottimati* conservaron una posición relevante en el régimen que sucedió; cualquier revuelta popular llevaría consigo la destrucción de su condición de elite (como Guicciardini podría constatar en 1529-1530) [69]. Por ello, los *ottimati* no representan una amenaza para la familia gobernante, que tiene todo que ganar procurando su amistad, concediéndoles libertad de acción, y fortaleciendo la propia posición mediante la ayuda, consejo y manifestaciones de afecto que de proceder de ese modo le serían, sin duda, dadas.

En este *discorso*, Guicciardini se identifica más de lo habitual con el grupo para quien escribe —utiliza constantemente la primera persona en plural— y en sus palabras es perceptible una nota de desesperación. Cabe preguntarse incluso si sus argumentos no destruyen el fundamento de su propia pretensión a que la aristocracia sea tratada como un igual de los restaurados Médicis y la dejan reducida a una posición que no es más que de deferencia y de dependencia. Existe otro *discorso* de fecha más tardía, 1516, sobre la consolidación del régimen de los Médicis, en el que se preconiza una política más drástica en la medida en que resulta más sutil que la propuesta por Paolo Vettori. Su autor es Ludovico Alamanni [70] que concuerda con Guicciardini en que la inseguridad de la posición italiana de Lorenzo al depender de la vida de León X, hace más necesario consolidar una posición permanente de poder en Florencia [71], pero difiere radicalmente de él, en sus consideraciones sobre cómo se debe proceder. Concede que el deseo ampliamente extendido entre los ciudadanos de tomar parte en la cosa pública constituye un desafío permanente a la aspiración de retener el poder en manos de unos pocos hombres, pero mantiene la pretensión de saber cómo convertir ese deseo en otra cosa. Ello no es posible mediante el recurso al terror porque cuando opera indiscriminadamente destruye tanto a amigos como a enemigos, y en cambio cuando actúa de manera discriminada debe esperar a que los enemigos se muestren a cara descubierta, ni tampoco se consigue recurriendo al exilio de ciudadanos desafectos ya que de esa forma se constituirán gru-

---

[69] *D. e D.*, p. 275: «[...] e nondimeno era uno zucchero a petto a quello che diventerebbe se si facessi nuova mutazione, perché a iudicio mio, della larghezza che era allora a quella che si introdurrebbe sarebbe tanta diferenzia quanta è dalla strettezza che è oggi a quella che era a tempo di Lorenzo.

»Cosi causerebbono e' sospetti, la rabbia e la ignoranzia degli uomini in chi verrebbe lo stato; ne sia alcuno che pensi che la fussi mutazione simile a quella del 94, dove li amici de' Medici, che erano el fiore della città, furono conservati e doppo pochi mesi messi insieme con li altri in participazione del governo. Oggi sarebbe pericoloso non si facessi crudelmente [...] porterebbe pericolo di esilio, di perdita di beni e simili ruine [...]»

[70] Albertini, pp. 362-371: «Discorso di Lodovico Alamanni sopra il fermare lo stato di Firenze nella devozione de' Medici» —título dado a la obra por Roberto Ridolfi—. Para la carrera de Alamanni y la necesidad de distinguirle de su hermano republicano, Luigi, ver Albertini, pp. 43-45. Ver también G. Guidi, «La teoria delle "tre ambizione" nel pensiero politico fiorentino del primo Cinquecento», en *Il Pensiero Politico*, vol. 5, pt. 2 (1972), pp. 241-259. Una traducción inglesa de este *discorso* puede encontrarse en las pp. 214-220 de *Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance*, ed. Anthony Molho, John Wiley and Sons, Nueva York, 1969.

[71] Albertini, p. 363.

pos de conspiradores irreconciliables, ni ejecutando personas sin proceso porque terminaría generando nuevas tensiones y atraería la desgracia sobre quien lo propiciara. Las proscripciones romanas sólo eran posibles porque no quedaba un centro de poder en el mundo fuera de Roma, mientras que Agathocles de Siracusa y Oliverotto da Fermo eran criminales tan desesperados que a penas les importaba cuáles pudieran ser las consecuencias de sus actos[72]. Alamanni era un conocido de Maquiavelo y parece como si hubiera estado leyendo *Il Principe* donde Aghatocles y Oliverotto aparecen como tipos de criminal puro. Pero, más adelante, su análisis se encamina por una dirección que no puede decirse que fueran a seguir ni Maquiavelo ni Guicciardini. Alamanni sabía, como todo el mundo, que los Médicis habían gobernado entre 1434-1494 creando un grupo de ciudadanos que les debían el cargo y el estatus, y que cuando ejercían sus deberes públicos se limitaban a secundar sus deseos. La esencia tanto de los análisis *ottimati*, como republicanos, consistía en decir que aun cuando aquel régimen no hubiera sido una fuente de inestabilidad antes de 1494, resultaría imposible volver a ponerlo en pie en 1512 cuando las condiciones habían cambiado. Alamanni rechaza esta tesis en un largo discurso[73], acudiendo a argumentos que culminan en la negación de aquella afirmación de Savonarola y Guicciardini según la cual la adhesión de los florentinos a la *participazione* era inalterable.

Alamanni afirma, en un lenguaje que nos resulta familiar[74], que en un cuerpo ciudadano caben tres tipos de ambición *infra e'cittadini*. Algunos circunscriben su ambición a ansiar los más altos cargos políticos; otros ambicionan sólo honores y oficios; y finalmente, otros no tienen más pretensión que se les deje a solas y no se le inquiete en la búsqueda de sus disfrutes privados. Estos últimos son, por supuesto, los «muchos» de Aristóteles y resulta fácil comprobar hasta qué punto las limitaciones que a su comprensión política imponía la sociología aristotélica del conocimiento podían ser utilizadas para reducir su *participazione* prácticamente a nada. No encuentra difícil Alamanni dar indicaciones a los Médicis acerca de cómo se podrían manejar tanto el tercer como el segundo grupo. Es al tratar del tercero —la elite de los ambiciosos honorables cuyos caracteres fueron descritos por Guicciardini en el *Discorso di Logrogno*— donde Alamanni manifiesta su originalidad como pensador político en los límites del lenguaje de su época. Los hombres son lo que son, como habían dicho ya sus predecesores, a

[72] Albertini, pp. 366-368.

[73] Albertini, p. 368: «[...] so che molti altri sono che contradicono col dire che per essere e' tempi et le conditioni diverse, bisogna pensare ad diversi modi, perché quegli medesimi non servirebbono. Ma io dico che d'alhora in qua la difficultà son bene multiplicate, ma non già variate o cresciute. Et per quelle che son vechie e consuete, sono optime e' vechi modi di Lorenzo vechio; et per queste che di novo ce si conoscono, sono ancora de' remedii promptissimi et sicuri, in modo che cosí sia facile il tenere hora questo stato come se fussi alhora il tener quello. Et quando bene ad alcuni paressi il contrario, e' quali affirmassino quelli tempi havere piú vantaggio che questi, alleghino quel che voglino, che a tucto responderà la ragione.»

[74] Albertini, pp. 368-369: «Diranno ancora che a tempo di Lorenzo non era stato un Consiglio grande come è questo, che tanto aliena stato le menti de'cittadini: et io dico che questa difficultà non è si grande che la non si medichi agevolmente, perché infra e' cittadini fiorentini sono di tre sorte di animi [...]»

causa de los usos que se han convertido en ellos en una «segunda naturaleza», y después de una cierta edad y de una cierta persistencia en su práctica, esa «segunda naturaleza» no puede ser alterada por medios ordinarios. Entre los hombres más ambiciosos de Florencia, los *piú vecchi* estaban tan profundamente habituados a buscar honores públicos a través del *vivere civile* que nunca podrían reconciliarse con un régimen que debía negarles la oportunidad de una competición abierta y de recompensas ilimitadas. Pero los jóvenes eran otra cosa y existía una forma alternativa de cultura política que podría ser utilizada para disuadirles de la *civilità* (de la participación ciudadana): la búsqueda del honor *alli costumi cortesani*[75], la vida del cortesano, en ningún caso menos honorable o —según decían sus devotos— o menos libre que la del ciudadano; la vida que recoge el clásico estudio de Castiglione concluido en 1518, que tiene como escenario aquel Urbino en el que Lorenzo fijó sus ambiciones y donde hacía aparición Giuliano como orador en medio del diálogo. Poniéndose al servicio de su príncipe, el joven aristócrata encontrará una forma de vida, y Alamanni fríamente y sin la devoción de un Castiglione, señala los rasgos: intimidad con el príncipe, mando sobre la guardia del príncipe, misiones diplomáticas al servicio de los intereses del príncipe, modos de vestir específicamente opuestos a los de un patricio cívico —el interés de Guicciardini en la legislación suntuaria se parodia y se vuelve en su contra—, mediante los que un gobernante inteligente podía atraer hacia sí a los jóvenes. Alamanni refuta así de manera anticipada el reproche de que esa forma de vida carece de libertad y transformará sus usos, valores y personalidades hasta que la tensión entre autoridad y *participazione* haya perdido todo significado[76]. El Gran Ducado de la Toscana, cuya fundación por otro Cosme de Médici tendría lugar dos décadas después de que Alamanni escribiera este texto, iba a descansar precisamente en ese género de política, hubiera o no vaticinado correctamente el autor los efectos que so-

[75] Albertini, p. 370: «Ma e' sono avezzi in una certa loro asineria piú presto che libertà, che in Fiorenza non degnano di fare reverentia a qualunche, bene la meritassi, si non a' suoi magistrati, et a quegli per forza et con fatica. Et per questo sono tanto alieni da' modi delle corte, che io credo che pochi altri sieno tanto; non dimeno, quando sono di fuori, non fanno cosí. Credo proceda da questo che nel principio dovea parere loro cosa troppo disadacta il cavarsi quel loro cappuccio; et questa loro infingardagine si ridusse in consuetudine, et di consuetudine in natura; et per quel che io lo credo, è che quando e' sono fuor della loro terra et di quello habito, manco par loro fatica assai el coversare co' principi. Questa fantasia da' vechi non si leverebbe mai, ma e' sono savii et de' savi non si de' [*sic*] temere, perché non fanno mai novità. E' giovani facilmente si divezzarebbono da questa civilità et assuefarebbonsi alli costumi cortesani, se'l principe volessi.»

[76] Albertini, pp. 370-371: «Ultra questo, quel che piú è da stimare, gli divesserà da quella civilità che gli aliena sì da' suoi costumi; perciò che a quegli che per Sua Ex.tia piglieranno la cappa et lasciaranno el cappuccio, interverrà come se si facessino frati, perchè renuntiaranno alla republica et faranno professione all' ordine suo et mai piú poi potranno pretendere al grado civile o alla benevolentia del populo: et per questo tucta la loro ambizione si volgerà ad guadagnarsi el favore de Sua Ex.tia [...] Et correndo li anni, di mano in mano, se si terrà il medesimo ordine di eleggere et di chiamare ad sé quegli giovani che verranno su, e quali hora sono fanciulli, rimettendo al governo della città quegli che hora son giovani et alhora saranno vechi, allevati nondimeno nella sua scuola, ne nascerà che nella città nostra non si saprà vivere senza un principe che gl'intractenga dove hora pare tucto il contrario.»

bre la identidad (*personality*) florentina iba a tener el reemplazo del ciudadano por el cortesano ideal.

Puede parecer, y lo podremos comprobar cuando abordemos el estudio del siguiente tema de este trabajo, que Alamanni había resuelto un problema que eludió, si es que no rehuyó, el propio Maquiavelo: mostrar como un «príncipe nuevo» (*principe nuovo)* podía reforzar su posición al tener de su parte los efectos estabilizantes de la costumbre. Y Alamanni había llegado a ello recurriendo al postulado de que «el uso es una segunda naturaleza», gracias a la ayuda que le proporcionó una cultura política alternativa y a la que permanecieron completamente indiferentes Maquiavelo y Guicciardini. Pero lo que ahora nos concierne de manera inmediata es el problema que ocupaba a todos los florentinos: la innovación. Todos los pensadores de la época, Guicciardini, Vettori y Alamanni, analizaron la posición de los restaurados Médicis a la luz de un hecho que parecía a sus ojos desconocido y sin precedentes, y se detuvieron a examinar la novedad en el propósito de comprender cómo había podido dificultar que los *ottimati* continuaran disfrutando de su favorita y pretendida tradicional función de liderazgo cívico. El más conservador y humanista de todos ellos (en particular el círculo de los *Orti Oricellari,* sobre el que más tarde habrá ocasión de detenerse) se movió en una dirección que condujo hacia la idealización de Venecia sobre fundamentos aristotélicos y polibianos; los más radicales y *deraciné* se inclinaron por el abandono de lo cívico en favor del ideal cortesano. Pero el tema central era la innovación y el príncípe nuevo *(principe nuovo*). En este escenario, *Il Principe* de Maquiavelo, escrito en su mayor parte en 1512-1513, adquiere un nuevo sesgo: el de ser la más grande de todas las exploraciones teóricas sobre la política de innovación. El hecho de que Maquiavelo no perteneciera a los *ottimati* —formaba parte de la segunda de las tres clases de Alamanni— le liberó de preocupaciones *ottimati*. Nunca habría podido llegar a ser senador o cortesano, y su mente era libre para explorar el absorvente argumento de las relaciones del nuevo príncipe con su medio ambiente. Eso es lo que confirió a *Il Principe* el rango de acto intelectual revolucionario: una incursión rupturista en nuevos campos de reflexión teórica.

VI. LA RESTAURACIÓN DE LOS MÉDICIS

B) *IL PRINCIPE* DE MAQUIAVELO

Maquiavelo comenzó a trabajar en la redacción de *Il Principe* en 1512. En este tratado no considera la innovación desde la perspectiva del impacto que pudiera causar en la ciudadanía, ese argumento lo reserva para el libro sobre las repúblicas. Con ello se quiere decir que *Il Principe* no se identifica ni con los *ottimati*, que se batían por conservar su posición de elite ciudadana, ni con aquellos que clamaban por restaurar el *Consiglio Grande* y una *participazione larga* —a los que Alamanni en 1516 agruparía con los partidarios de Savonarola—. *Il Principe* no es, pues, una obra ideológica, en el sentido de que no cabe encasillarla como expresión de la opinión de un grupo. Es, más bien, un estudio analítico de la innovación y sus consecuencias. Y es en el cuadro de este contexto donde Maquiavelo procede al examen del problema que plantean tanto la innovación, como el declive del *vivere civile*. Se trataba del problema de la *fortuna*, un problema que Guicciardini y los *ottimati* menores no habían llegado a afrontar, en razón, quizá, a que su convicción de ser parte de una elite era todavía lo suficientemente sólida como para excluir de sus preocupaciones el temor a la inseguridad. Maquiavelo, en cambio, tuvo una peripecia existencial demasiado vulnerable a los riesgos de la *fortuna* como para no haber experimentado en su propia carne los avatares de la inseguridad; pero el análisis teórico en que se situó no fue incoherente con el posicionamiento intelectual *ottimati*. Concebir la política como el arte de hacer frente a los eventos contingentes significa entenderla como el arte de tratar la *fortuna* como fuerza que dirige ese género de acontecimientos, y que simboliza la contingencia pura, incontrolable e ilegítima. Pero a medida que el sistema político deja de ser un universal y se percibe como una realidad particular, resulta más difícil conservar esa función. La república sólo puede dominar a la *fortuna* integrando a los ciudadanos en una *universitas* autosuficiente, pero, a su vez, la *universitas* depende de la libre participación y del asentimiento moral de la ciudadanía. El declive de la ciudadanía lleva a la decadencia de la república y al ascenso de la *fortuna*. Cuando esto sucede a causa de la innovación —el acto incontrolado que tiene consecuencias incontroladas en el tiempo— la tendencia es más acusada. El tratamiento que Maquiavelo concede al «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) —el gobernante innovador: el que conforma *ex novo*—, lo aísla del propósito *ottimati* y de otros, de continuar actuando como ciudadanos, y le lleva a considerar al príncipe y aquellos a quienes gobierna, operando sólo en relación con la *fortuna*. En tanto que la confrontación de una ciudadanía consciente de sí misma con la *fortuna* es un tema que reserva para los *Discorsi*.

Una puntualización en la que nunca se insistirá bastante es que el problema de la *fortuna* se plantea en Maquiavelo en el contexto de la virtud. Para cualquier pensador inmerso en la tradición de Boecio, la *virtus* era la acción por la que un hombre de bien imponía una forma a la *fortuna*. El humanismo cívico, identificando al hombre de bien con el ciudadano, politizaba la virtud y la hacía dependiente de la virtud de otros. Si la *virtus* sólo podía existir allí donde los ciudadanos se asociaban en la búsqueda de una *res publica*, la *politeia* o constitución —la estructura de participación funcionalmente diferenciada definida por Aristóteles— llegaba a ser prácticamente idéntica a la propia virtud. Si el hombre de bien sólo podía practicar su virtud en el marco de la ciudadanía, el colapso de ese marco, ya fuera a causa de una innovación violenta o del incremento de la dependencia de unos hombres respecto de otros, corrompía tanto la virtud de aquellos que tenían el poder, como la de los que carecían de él. El tirano nunca podía ser un hombre de bien y virtuoso porque carecía de conciudadanos. Pero en este punto, la capacidad de la república para mantenerse frente a los desafíos interiores y exteriores —contra la *fortuna* como símbolo de contingencia— se identificaba con la *virtus* en cuanto antítesis romana de la *fortuna*. La virtud de los ciudadanos confería estabilidad a la *politeia* y viceversa. Política y moralmente, el *vivere civile* era la única defensa contra el ascenso de la *fortuna* y la condición necesaria previa a la existencia de virtud en el individuo. Lo que hace Maquiavelo en los pasajes más célebres de *Il Principe* es retomar el término formal romano *virtus* en su significación originaria, y preguntarse, a continuación, si hay alguna *virtù* susceptible de ser útil al «príncipe nuevo» (*principe nuovo*), es decir al innovador como sujeto auto-aislado de la sociedad moral de los hombres, para imponer una forma a su *fortuna*, y si existe alguna cualidad moral en ese género de *virtù* o en las consecuencias políticas que, según puede imaginarse, derivan de su ejercicio. Y puesto que ese problema sólo tiene sentido en cuanto resultado de una innovación que en sí misma es un acto político, su exploración debe conducirse en términos de la acción política por venir y por tanto nueva.

En el presente estudio nos proponemos efectuar una aproximación analítica y formal a *Il Principe*, aun cuando ese libro no pueda ser entendido como un tratado formal o analítico; nuestro propósito es clarificar algunas de sus implicaciones estableciendo sus relaciones con dos grupos diferentes de ideas: uno que comprende los modos de conocimiento y acción sobre lo particular que, según parece, estuvieron a disposición del pensamiento político medieval y renacentista, y otro que detalla la posición del pensamiento florentino y humanista acerca de la relación entre ciudadanía, virtud y *fortuna*. Es obvio que cualquier estudio analítico debe encontrarse siempre limitado por su propia metodología y, en consecuencia, habrá aspectos del pensamiento de Maquiavelo en *Il Principe* que no serán objeto de examen en nuestro trabajo. Pero son tantas las obras que han pretendido interpretar a este clásico —unas veces buscando involucrarse directamente en cuestiones tan lábiles como la moralidad de Maquiavelo y su estado de espíritu cuando contemplaba la Florencia y la Italia de 1512, otras efectuando una exégesis puramente textual no encaminada a ningún problema específico— que es po-

sible quede espacio para una investigación conducida en términos de los modelos heurísticos utilizados en este libro [1].

Visto de esta forma, *Il Principe* se presenta como una tipología de los innovadores (los *principi nuovi*) y de sus relaciones con la *fortuna*. Al comienzo del libro, el autor adopta una aproximación clasificatoría que continúa en todos los capítulos clave de la obra. Todos los estados son bien repúblicas o monarquías. Todas las monarquías (o sea, todos los principados) son bien hereditarias o bien nuevas. Las últimas son o bien totalmente nuevas, o bien una mezcla de territorios hereditarios y adquiridos por primera vez. Los adquiridos han estado acostumbrados bien a la libertad, bien al gobierno de otro príncipe. Su nuevo señor los había conquistado bien por la fuerza de las armas de otros o propias, bien por la *fortuna* o por la *virtù*.

Esta cascada de antítesis, típicamente maquiavélica, que concluye en el término crucial del tratado: *virtù*, ocupa todo el primer capítulo [2]. La distinción vital que explora en el segundo capítulo en mayor profundidad, separa al príncipe hereditario (*principe naturale*) [3] del príncipe nuevo. El hereditario, explica Maquiavelo, disfruta de la legitimidad tradicional, sus habitantes están *assuefatti* a su *sangue*, habituados a ser gobernados por personas de su estirpe y nombre, y el peso del uso y de la costumbre en su favor es tal que mientras observe las convenciones ancestrales sólo podrá perder su *stato* si sucede algún accidente extraordinario; y si quien lo suplanta da un paso en falso, o tiene mala suerte, es muy posible que el príncipe hereditario recupere su posición. En pocas palabras, el príncipe hereditario se encuentra legitimado por la costumbre y la tradición, es relativamente invulnerable a la *fortuna* y no tiene gran necesidad de poseer una *virtù* extraordinaria [4]. Estas proposiciones se deducen unas de otras y, en cada caso, uno de los términos de la antítesis se aplica siempre al príncipe nuevo. Maquiavelo contrapone, pues, el uso inveterado a la antítesis sobre la que actúan *fortuna* y *virtù*: a falta del primero, las relaciones entre la segunda y la tercera se hacen cruciales.

---

[1] Para una primera exposición de esta interpretación véase mi «Custom and Grace, Form and Matter: An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation», en Martin Fleisher (ed.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, Nueva York, 1972, pp. 153-174.

[2] Niccolò Machiavelli, *Opere* (a cura di Mario Bonfantini, , Ricardo Ricciardi Editore, Milán y Nápoles, vol. 29, en la serie *La Letteratura Italiana: Storia e Testi*, sin fecha aunque de 1954), de aquí en adelante citado como *Opere*, p. 5: «Tutti gli stati, tutti e dominii che anno avuto e hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o republiche o principati. E' principati sono: o ereditarii, de' quali el sangue del loro signore ne sia suto lungo tempo principe, o e'-sono nuovi. E' nuovi, o e' sono nuovi tutti, come fu Milano a Francesco Sforza, o e' sono come membri aggiunti allo stato ereditario del principe che li acquista, come è el regno di Napoli al re di Spagna. Sono questi dominii cosi acquistati, o consueti a vivere sotto uno principe o usi ad essere liberi; e acquistonsi o con le armi d' altri o con le proprie, o per fortuna o per virtù.»

[3] El capítulo II se titula «De Principatibus Hereditariis» tanto en los encabezamientos del texto latino y del italiano, terminología que también se utiliza en el capítulo I. Pero la terminología alternativa *principe naturale* sólo aparece por primera vez en el párrafo segundo: «Perché el principe naturale ha minori cagione e minori necessità di offendere [...]»

[4] *Opere*, p. 5: «[...] se tale principe è di ordinaria industria, sempre si manterrà nel suo stato e se non è una estraordinaria ed eccessiva forza che ne lo privi [...]» Comparar con *Discorsi*, III, V, donde se pone de manifiesto que un príncipe hereditario sólo debe sentir miedo a perder su trono si sistemáticamente no respeta las antiguas costumbres de su gente.

Podemos comprobar que si, por un lado, nos encontramos todavía en el mundo conceptual propio de la política medieval ya que Maquiavelo juzga imposible pensar en un fundamento de la legitimidad distinto de la tradición y del uso antiguo, por otro, prontamente se abandona esa esfera desde el instante en que el autor se dispone a examinar la naturaleza del gobierno allí donde no existe legitimidad. Convendría insistir en el dato de que una monarquía transalpina plenamente desarrollada de la época de Maquiavelo tenía a su disposición para legitimarse bastantes más elementos que el sólo uso antiguo: podría invocar en su favor su condición de representante de un orden universal, moral, sagrado y racional, y más allá del argumento de que los hombres estaban acostumbrados de antiguo a su gobierno, podía derivar la legitimidad desde el cuerpo del antiguo derecho consuetudinario que el mismo administraba en su *jurisdictio*, y en la pretensión de ejercer en su *gubernaculum* un conjunto de saberes técnicos que quizá estuvieran inspirados por la providencia. Maquiavelo no esboza un retrato en profundidad de un *stato* legitimado en base a esos tres supuestos, aunque sabemos por sus observaciones sobre la monarquía francesa[5], que le eran perfectamente familiares muchos de sus rasgos. El único ejemplo de *stato* hereditario al que acude en este capítulo de *Il Principe* es italiano, los Este de Ferrara[6], y en él afirma que tal clase de familias son simplemente usurpadores con éxito que han conseguido mantenerse en el poder suficientes generaciones como para que la innovación original haya sido olvidada[7]. Hay una gran distancia entre unos Este y unos Capetos —por así decirlo— ungidos; aun así, los Este se situaban en posición antitética al «príncipe nuevo» (*principe nuovo*). Sabemos bien que *Il Principe* no es un manual al servicio de los reyes —por mucho que algunos lo hayan considerado de excepcional interés— o un tratado sobre la «monarquía absoluta». Un monarca absoluto como el rey de Fortescue reinaba *regaliter tantum*, y se caracterizaba por su relación con un cuerpo de leyes que formaba parte del complejo sistema de su propia legitimación. El «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) se encontraba completamente privado de cualquier legitimidad y, en consecuencia, no podía ser lo que nosotros llamamos un rey. Un rey no podía ser nunca un príncipe nuevo (*principe nuovo*), un rey debería estar en condiciones de poder negar siempre ser hijo de la fortuna —excepto en las ocasiones en que adquiría un territorio sobre el que no poseía título previo—. Fernando de Aragón es el ejemplo que Maquiavelo adopta al efecto.

---

[5] *Ritratto delle Cose di Francia*, en *Opere*, pp. 471-486. En «Niccolò Machiavelli politologo», publicado en Gilmore, ed., *Studies in Machiavelli*. Nicola Matteucci había yuxtapuesto ya las observaciones sobre la monarquía de Francia con los estudios de la república de Roma, y había supuesto que éstas representaban los dos regímenes políticos más admirados por Maquiavelo. Esta impresionante interpretación se caracterizaba a sí misma como «strutturale e non evolutiva» (Gilmore, p. 211).

[6] *Opere*, p. 6, y la nota de Bonfantini. Este autor, contradiciendo a Maquiavello, rechaza que los duques de Este no carecieran de *virtù*.

[7] *Ibid.*: «E nella antiquità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagione delle innovazioni: perché sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra.» Parece como si las *memorie* fueran ellas mismas *cagioni*.

Il Principe es un estudio sobre el tema del «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) —lo sabemos por la correspondencia de Maquiavelo y porque lo evidencia su propio contenido—, o, si se prefiere, sobre la clase de innovadores políticos a los que el «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) pertenece. La novedad de su poder significa que él mismo ha promovido la innovación, derrocando o reemplazando al poder precedente. Al hacer esto, debe haber causado a muchos suficiente daño como para que no quieran aceptar su poder, mientras que aquellos que lo acogieron favorablemente esperan ahora más de lo que muy posiblemente sea capaz de ofrecer[8]. Se trata de la situación que fue ya objeto de análisis por sus contemporáneos *ottimati* en un contexto particularmente florentino: como unos estaban alejados del poder y otros insatisfechos con él, la sociedad se encontraba fragmentada en un caos de voluntades irreconciliables e incompatibles, la legitimidad había abandonado al gobernante y la ciudadanía resultaba imposible. Maquiavelo, sin embargo, no construye su análisis ni en el particular contexto de Florencia, ni conectándolo al concreto problema de la ciudadanía. Su interés radica únicamente en las implicaciones entre innovador y fortuna. Por esta razón, no es posible precisar con exactitud hasta qué punto *Il Principe* alberga la pretensión de clarificar los problemas a que se enfrentan los restaurados Médicis en su gobierno de Florencia. Tenemos algunos indicios para sospechar que Maquiavelo aspiraba a aconsejar a Giuliano y Lorenzo sobre la eventual adquisición de nuevos dominios en Italia, pero, de hacer eso, los Médicis se hubieran diferenciado en poco de otras familias principescas. Lo que de peculiar había en ellos era la naturaleza y primera forma (*former nature*), así como la historia de su poder en Florencia, cuyo estudio había conducido parcialmente a Guicciardini, Vettori y Alamanni a atribuirles algunas de las características del *principe nuovo*. Pero mientras estos autores especificaban con análisis de diferente profundidad los exactos cambios históricos en que habían consistido la innovación de los Médicis, Maquiavelo parte de la innovación como principio abstracto; y así el supuesto concreto que recuerda más a los Médicis —el caso del ciudadano particular que se convierte en príncipe por el apoyo de una facción de sus conciudadanos— es ciertamente considerado, de manera atenta pero sin especial énfasis, en el capítulo IX de *Il Principe,* como un caso más dentro de una galería de tipos de «príncipe nuevo» (*principe nuovo*). En consecuencia, proceder a examinar *Il Príncipe* de manera formal, puede suponer presentarlo como un tratado teórico inspirado por una situación concreta pero sin ninguna relación con ella. Y aclarado esto, debemos volver a la cuestión del innovador y su fortuna.

La innovación: el derrocamiento de un régimen establecido, abre la puerta a la fortuna porque ofende a algunos y molesta a todos, dando lugar a una situación en la que los hombres no tienen tiempo para acostumbrarse al nuevo orden. La costumbre (*usage*) es la única alternativa a la fortuna. En la

[8] *Ibid.*: «[...] in modo che tu hai inimici tutti quelli che hai offesi in occupare quello principato, e non ti puoi mantenere amici quelli che vi ti hanno messo, per non li potere satisfare in quel modo che si erano presupposto [...]»

perspectiva de la teoría republicana se trataría de investigar qué posibilidades caben de restaurar un *vivere civile*, pero *Il Principe* no se ocupa de las repúblicas ni, al menos en primera instancia, de la ciudadanía. Los nuevos súbditos no están acostumbrados al príncipe y, consecuentemente, éste no puede tener la certeza de contar con su lealtad: «un cambio deja siempre expedito el camino para el inicio de otro» (*sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra*)[9]. El príncipe nuevo será constantemente comparado con el hereditario derrocado, y deberá hacer todo lo que en su mano esté para alcanzar la estabilidad de que aquel disfrutaba gracias a que su familia se había mantenido en el poder durante tanto tiempo que las injurias y decepciones de la innovación original estaban olvidadas y —como por lo demás implica el término *principe naturale*— a que la obediencia hacia él y los suyos se había convertido en una «segunda naturaleza» que los hombres heredaban de padres a hijos. ¿Pero qué puede hacer el príncipe nuevo para proceder de ese modo? ¿Cómo han procedido —podríamos preguntarnos aunque Maquiavelo no lo haga— los antepasados del príncipe hereditario para alcanzar su posición? Dejar sencillamente que el tiempo transcurra no es suficiente, porque la situación puede cambiar repentinamente. Y aquí, como en otros de sus escritos, Maquiavelo se manifiesta extremadamente despectivo con el consejo que a menudo prodigan sus contemporáneos: «*temporeggiare*», esperar acontecimientos y «disfrutar de los beneficios del retraso»[10]. En una situación no preestablecida, en la que nadie sabe lo que puede deparar el tiempo, contemporizar es la menos apropiada de las estrategias.

Por consiguiente, el príncipe nuevo requería de cualidades excepcionales y extraordinarias que estaban fuera de la norma definida en el caso del *principe naturale*. Esas cualidades podían ser caracterizadas como el término *virtù*: que es aquello que hace posible imponer una forma a la materia de la *fortuna*, pero, como es preciso que forma y materia sean apropiadas la una a la otra, la exposición del innovador a la fortuna, por ser extraordinaria, debe ser también producto de una *virtù* extraordinaria. Maquiavelo parte de la hipótesis de que las situaciones dominadas por la fortuna no eran todas en el mismo grado caóticas. Cabía variaciones estratégicas y, en consecuencia, eran varias las estrategias que la *virtù* podía adoptar al respecto. No obstante, Maquiavelo se había preocupado de prevenir al lector en favor de sus tesis de dos maneras. Primero, definiendo la innovación como la destrucción del sistema de legitimidad previamente existente, había establecido la posibilidad de que los regímenes pudieran cambiar y que los súbditos reaccionaran de formas diferentes a la desaparición de un poder al que ya estaban habituados. A los antiguos ciudadanos de una república siempre les sería más difícil acostumbrarse a un nuevo gobierno que a los súbditos de otro príncipe, porque mientras que en el primer caso las normas de comportamiento establecidas deberían transformarse, en el otro bastaría sólo con que el poder fuera trans-

[9] Ver la nota 7.

[10] El *principe naturale*, sin embargo, puede permitirse «non preterire l'ordine de' sua [suoi] antenati, e dipoi temporeggiare con gli accidenti», *Opere*, p. 5. Ver Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, p. 33, para este tema en el discurso de la *pratiche*.

ferido [11]. Segundo, Maquiavelo había distinguido entre los diferentes modos de innovación. Por un lado, el príncipe podría haber adquirido su posición gracias a sus propias armas o a las de sus partidarios; su éxito podía deberse a sus propias capacidades o a un golpe de buena suerte; cuando Maquiavelo se sirve de los términos *virtù* y *fortuna* para explicar la segunda de estas antítesis, no los emplea con absoluta precisión; como es impensable que un hombre llegue a alcanzar el poder sin demostrar alguna *virtù* hay siempre un sentido en que la *virtù* actúa como instrumento de la innovación que expone a ese hombre a la *fortuna*. Pero, por otro, la *virtù* continua significando aquello que permite dominar la *fortuna* y la distinción esencial reside en la diferencia que separa a un príncipe nuevo que contaba con medios propios para conservar el poder conquistado de otro que continúa dependiendo de los factores que lo habían encaramado en el poder. Así las cosas, la segunda antítesis se englobaba en la primera, y la expresión *virtù* asumía un doble significado: los medios precisos para alcanzar y después, mantenerse en el poder —caso de las armas— de una parte, y las cualidades personales necesarias para empuñar tales instrumentos, de otra.

La naturaleza y las circunstancias de la innovación operaban, por consiguiente, en dos maneras diferentes en orden al problema a que se enfrentaba el innovador. Cuanto más pudiera el príncipe nuevo transferir en favor de sí mismo la legitimidad habitual que disfrutaba su predecesor, menos se encontraría expuesto a la desnuda confrontación entre *virtù* y *fortuna*, y menos urgente sería también su necesidad de *virtù* (en cualquiera de sus significaciones). Y, por contra, cuanto más dependiera la innovación de circunstancias y personas externas a su control inmediato, mayor sería su exposición a la *fortuna* y su necesidad de *virtù* para emanciparlo del riesgo. En suma, la necesidad de *virtù* del nuevo príncipe podía responder a dos escalas de valor y variar según los casos; y puesto que su posición en cualquiera de ellas venía determinada por circunstancias empíricamente constatables, las acciones estratégicas precisas y las cualidades intelectuales requeridas para adoptarlas —la unión de las cuales constituye la *virtù*— podían variar de forma similar. Era entonces cuando se hacía posible construir una tipología de innovaciones, de los aspectos en que el innovador resultaba vulnerable y de las formas de *virtù* por las que esa vulnerabilidad podría ser tenida en cuenta. El caso de referencia era el de aquel príncipe hereditario cuya vulnerabilidad y necesidad de *virtù* eran mínimos.

El examen del procedimiento para construir un principado nuevo, esto es, el análisis de la innovación, ocupa el primer tercio del libro y proporciona una clave para comprender al menos la estructura de aquella parte de *Il Principe*.

---

[11] Capítulo III (*Opere*, p. 7): «[...] basta avere spenta la linea del principe che li dominava, perché nelle altre cose, mantenendosi loro le condizioni vecchie e non vi essendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente [...]» Capítulo V (*Opere*, p. 18): «Ma quando le città o le provincie sono use a vivere sotto uno principe, e quel sangue sia spento, sendo da uno canto usi ad obedire, dall'alltro non avendo el pricipe vecchio, farne uno infra loro non si accordano, vivere liberi non sanno [...]» Este capítulo trata también el problema de la anterior república de Florencia. Ver, más adelante, nota 15.

Los capítulos III al V tratan sobre la relación entre el poder del príncipe nuevo y la estructura tradicional de la sociedad de la que se ha apoderado. Los capítulos VI al IX están dedicados a glosar los diferentes modos en que la innovación hace al príncipe nuevo dependiente de la fortuna. Para completar la visión general que sugiere esta aproximación a *Il Principe*, podemos observar que los capítulos XII al XIV tratan de la fuerza militar del príncipe y los capítulos del XV al XXI de su conducta personal en relación con los súbditos. Ésta es la sección en que se aprecia mejor aquello que convencionalmente se ha venido conociendo como moralidad maquiavélica. En los capítulos XXIV y XXV, Maquiavelo vuelve al tema principal y confronta, una vez más, al príncipe nuevo con el príncipe hereditario en la relación que ambos mantienen con la *fortuna*, mientras el capítulo conclusivo final, el XXVI, es la famosa y problemática «exhortación a liberar a Italia de los bárbaros». Por consiguiente, *Il Principe* no tiene la forma de un tratamiento sistemático de categorías, pero es posible distinguir en él una distribución completa de la materias y un modo sistemático que articula la totalidad del discurso.

La inseguridad del innovador político nace —como hemos visto— del hecho de que el príncipe nuevo daña a algunos y lo desestabiliza todo, dando vida a una situación a la que los hombres no han tenido todavía tiempo de acostumbrarse. Probablemente la clave para comprender el pensamiento de *Il Principe* sea la percepción de Maquiavelo de que los comportamientos en esta clase de situaciones resultan parcialmente previsibles, de suerte que es posible concebir estrategias adecuadas para operar en semejante cuadro; su gran originalidad consiste en haber estudiado la política en condiciones de ilegitimidad. Pero en el límite en que las estructuras de comportamiento tradicional sobreviven a la adquisición del territorio por el nuevo príncipe, cualquier discusión sobre el comportamiento de los hombres al margen de esas estructuras debe ser pospuesta y la pregunta que de ello surge es ¿cómo puede afectar esto al poder y a la autoridad del príncipe? En los capítulos III al V, Maquiavelo examina diversos aspectos de la cuestión poniendo el énfasis en el peso de la costumbre. Si el príncipe añade el nuevo territorio a otro que ya poseía —el término empleado por Maquiavelo es *antico*, lo que sugiere que no se trata completamente de un «príncipe nuevo» (*principe nuovo*)— en el caso de que los dos territorios estén habitados por personas de la misma nacionalidad (*provincia*) y lengua y, sobre todo, si el nuevo principado está ya acostumbrado al dominio de un príncipe, su tarea será más fácil; tan sólo tendrá que preocuparse de si la anterior familia gobernante se ha extinguido, de no alterar las leyes y los impuestos de la nueva provincia, y todo lo que obró en beneficio de la legitimación de sus predecesores obrará también para legitimarle a él. Además, la similitud entre las costumbres y el lenguaje de sus viejos y nuevos dominios conducirá a que fragüen rápidamente en *tutto un corpo* [12]. Maquiavelo no especifica cómo se puede llevar a cabo esa unión, y no debemos esperar que lo haga; su preocupación estriba en cómo convertir al principado nuevo en un monarquía hereditaria, presentando a esta última en su más simple forma tradicional de comunidad unida

[12] Capítulo III (*Opere*, p. 8).

por un cuerpo común de costumbres que incluyen la lealtad a una dinastía determinada. Si sólo la dinastía cambia, la estructura de la tradición contribuirá a la renovación de la lealtad al nuevo príncipe, y una comunidad de ese género fácilmente se mezclará con otra de similares costumbres. Pero en cambio, si un príncipe adquiere un *stato* diferente al suyo tradicional en lengua, leyes y costumbres, precisará de buenas dosis de fortuna, y de grandes esfuerzos para mantener su nuevo dominio, y en este supuesto uno de los mejores remedios será irse a vivir allí en persona. Maquiavelo nada dice acerca de si esto implica la asimilación por el príncipe de los usos y cultura de sus nuevos súbditos, ni de lo que podría suceder en sus viejos estados mientras tanto; se ocupa directamente de analizar cómo debe manejar el príncipe una situación que se ha hecho inestable a resultas de sus nuevas adquisiciones [13]. Otra hipótesis de la que Maquiavelo viene haciendo uso, es el caso en que la lealtad de la sociedad tradicional sea sólo patrimonio de la vieja dinastía gobernante. En el capítulo IV, Maquiavelo transciende esa limitación al considerar el supuesto en que la tradicional lealtad se comparte entre un monarca y un gran número de señores feudales (*baroni*), que constituyen muchos focos locales de lealtad hereditaria. En este supuesto, la fuerza de la inercia no funciona; siempre habrá descontentos entre los barones, y será fácil destronar al monarca fomentando rebeliones, pero tras su ascenso al poder el nuevo príncipe descubrirá: primero, que las habituales consecuencias de la innovación operan —que sus seguidores no son inconmovibles y sus enemigos, inveterados—. Segundo, que cada familia de barones disfruta de la permanente lealtad de sus súbditos. Tercero, que los *baroni* son demasiado numerosos como para poder exterminarlos a todos. Los romanos nunca estaban seguros en una provincia mientras sobreviviera su antigua nobleza ya que sus miembros mantenían viva la memoria de un anterior estado de cosas; y si permitieron la supervivencia de las noblezas provinciales —Maquiavelo parece indicarlo— fue sólo porque monopolizaban el poder en el mundo conocido [14].

En todo este hilo argumental es de resaltar que Maquiavelo parece presuponer una sociedad completamente tradicional, basada en la costumbre que excluye aquellas relaciones entre ciudadanos que constituía el fundamento de la *polis* aristotélica. En el capítulo V, sin embargo, comienza por afirmar que como un *stato* con costumbres propias resulta más difícil de sostener que otro cuyas costumbres sean fácilmente asimilables: una ciudad acostumbrada a la libertad y al uso de sus propias leyes es de entre todas la más difícil de dominar. Quizá consiguiera ser dominada estableciendo una oligarquía que dependa del apoyo externo, pero el único modo seguro de sujetarla es «*ruinarla*». Y ello, porque la memoria de su antigua libertad que no puede servir

[13] *Ibid.*; la idea es que el príncipe debiera estar presto para poner remedio a los desórdenes causados por sus oficiales.

[14] *Opere*, p. 16: «Di qui nacquono le spesse rebellioni di Spagna, di Francia e di Grecia da' Romani, per li spessi principati che erano in quelli stati; de' quali mentre duro la memoria, sempre ne furono e Romani incerti di quella possessione; ma spenta la memoria di quelli, con la potenzia e diuturnità dello imperio ne diventorono securi possessori.»

nunca para legitimar al príncipe nuevo, resulta extraordinariamente pertinaz. Una vez más, Maquiavelo insiste en la importancia de la costumbre (*usage*). Ningún otro remedio parece tener condiciones para deparar la legitimidad y el problema del innovador es siempre que sus súbditos no están habituados a su poder y se sienten privados de algo a lo que en cambio están acostumbrados. Pero en este caso entra en juego algo más que el uso y la costumbre: «[...] *nelle republiche e maggiore vita, maggiore odio, piú desiderio di vendetta; né li lascia né può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà*» [15]. Esta vez el discurrir del tiempo no sirve de nada. Reaparece aquí aquella doctrina de Guicciardini que decía que la libertad cívica había llegado a formar parte de la «segunda naturaleza» de los florentinos y este capítulo es posible que sea uno de los que Maquiavelo dedica a advertir el carácter del régimen de los restaurados Médicis, aunque su discurso verse, formalmente al menos, sobre el caso de una antigua república que es incorporada a los dominios de un príncipe extranjero. Pero la verdadera cuestión es saber por qué la costumbre de la libertad es tan difícil de erradicar y tan imposible de olvidar. La respuesta parece ser que los hombres que están habituados a obedecer a un soberano, no tienen necesidad de alterar su propia naturaleza cuando son obligados a obedecer a otro soberano. Pero la experiencia del *vivere civile*, especialmente si se prolonga durante varias generaciones, impregna una marca indeleble a sus naturalezas hasta el extremo de llegar a convertirlos en nuevos seres si se ven obligados a prestar obediencia al príncipe nuevo. A diferencia de Ludovico Alamanni, Maquiavelo no parece pensar que esa transformación pueda efectuarse; en efecto, es esencial para su teoría de la fortuna que los hombres no pueden cambiar de naturaleza, excepto quizás en el ritmo infinitamente lento que marca la costumbre. Y por ello, en lo más recóndito de nuestra mente, albergamos la ilusión de que, acaso, Maquiavelo haya llegado a creer que cuando los hombres han sido ciudadanos —han experimentado la libertad— han conocido la realización de su verdadera naturaleza, de su *prima forma*.

A partir de este momento, el príncipe nuevo entra en el dominio de lo contingente; su tiempo, el tiempo en que vive, lo modela el comportamiento humano, que es lo que sucede cuando los hombres no se dejan guiar por las estructuras de la legitimidad habitual. El príncipe nuevo resulta, pues, vulnerable a la fortuna, pero —y probablemente constituya la afirmación central de *Il Principe*—, el mundo, es decir, el dominio temporal en que ahora vive, no es ni completamente impredecible, ni absolutamente ingoberna-

---

[15] *Opere*, p. 17: «E chi diviene patrone di una città consueta a vivere libera e non la disfaccia, aspetti di essere disfatto da quella: perché sempre ha per refugio nella rebellione el nome della libertà e gli ordini antiqui suoi; li quali né per la lunghezza de' tempi né per benefizii mai si dimenticano. E per cosa che si faccia o si provegga, se non si disuniscono o dissipano gli abitatori, e' non sdimenticano quel nome né quelli ordini, e subito in ogni accidente vi ricorrono: come fe' Pisa dopo cento anni che l'era suta posta in servitù da' Fiorentini.»

P. 18: «Ma nelle republiche e maggiore vita, maggiore odio, piú desiderio di vendetta; né li lascia né può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà: tale che la piú secura via e spegnerle o abitarvi.» Parece no caber discusión acerca de si la manera de vivir servirá de ayuda al príncipe nuevo.

ble. Es un mundo hobbesiano en el que los hombres persiguen sus propios fines sin tener cuenta de ninguna estructura jurídica; su proceder es debido, en parte, al propio hacer del innovador, y el hecho de que él mismo viva en semejante mundo es casi de su única responsabilidad; la fuerza es el medio a través del cual persigue sus fines, una fuerza definida de tal modo que el poder de cada hombre representa una amenaza al de todos los demás. La segunda mitad del capítulo III de *Il Principe* constituye un primer intento de análisis estratégico de la realidad desnuda de cualquier legitimidad, propia de los que ambicionan el poder que, como siempre se ha reconocido, tiene en Maquiavelo a su más agudo exponente; y es aquí donde encontramos, por primera vez, la afirmación de que la acción es el primer y más necesario elemento de un comportamiento estratégico. La alternativa a la acción es la dilación y la contemporización y una vez que el tiempo se ha convertido en el dominio de la contingencia pura resulta imposible contemporizar porque no caben hipótesis seguras acerca de lo que reserva el tiempo por venir; o mejor, la única suposición que puede darse por cierta es que, a no ser que se actúe, el tiempo traerá cambios que obrarán en nuestra contra. Uno tiene el poder, y los otros carecen de él: el único cambio que puede sobrevenir es que los otros se apoderen del poder y que ese uno pierda el que ahora tiene. Los antiguos romanos sabían bien que la guerra era inevitable, y elegían siempre combatir a sus enemigos antes que esperar a que se hiciera tarde [16]. Podemos imaginar lo que Maquiavelo habría dicho de las modernas estrategias que defienden supeditar todo propósito a «ganar tiempo» (*guadagnare tempo*); acaso tan sólo tengan algún sentido como estrategia de compromiso entre poderes que buscan estabilizar y legitimar sus relaciones. En el mundo más simple pero bastante más terrible del Renacimiento, cabía permitirse ver al príncipe lanzarse a una carrera de engrandecimiento sin límite de su poder, sin preocuparse por una cuestión fundamental: ¿cuál sería su destino si llegaba a alcanzar el imperio universal? —y el *Il Príncipe* no plantea esa cuestión—.

La estrategia es la ciencia del comportamiento de unos actores que se definen en razón al poder que poseen, y el mundo en que opera la acción estratégica (la realidad en que habita el príncipe que ha adquirido el poder) se comprende mejor considerando sus relaciones con otros príncipes. Pero esas relaciones son externas a su subsistema, es decir, al orden de dominio del que el príncipe nuevo extrae su poder; y las relaciones entre individuos que componen (o descomponen) las diferentes comunidades políticas son materia de un análisis para el que el término «estratégico» no resulta suficientemente comprensivo. De aquí que nos encontremos inmersos de lleno en la cuestión de las relaciones entre la *virtù* de un individuo y su *fortuna*,

[16] *Opere*, p. 10: «Però e' Romani vedendo discosto gli incoveniente vi rimediorno sempre, e non li lasciorno mai seguire per fuggire una guerra, perché sapevono che la guerra non si leva ma si differisce a vantaggio di altri [...] Né piacque mai loro quello che tutto dì è in bocca de' savii de' nostri tempi, di godere el benefizio del tempo, ma si bene quello della virtù e prudenzia loro: perché el tempo si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male e male come bene.»

problema que siempre es moral y psicológico, y no de simple orden estratégico. El capítulo VI y los que le siguen, están consagrados a estudiar el papel de la *virtù* en la adquisición y conservación de un principado nuevo [17], y en ellos Maquiavelo se adentra en el terreno de la ambigüedad moral cuando define la *virtù* como una fuerza de la innovación. Y lo es, no sólo porque representa el único medio a través del cual los hombres dominan su *fortuna* en un mundo deslegitimado, sino también porque puede ser —como veremos a continuación— el medio que confiere legitimidad en el contexto de una realidad política que antes nunca la había conocido. A esta altura del análisis, la única asociación semántica constatable en el lenguaje de Maquiavelo es la que pone en relación *virtù* e innovación, entendida esta última más como un algo por hacer que como un acto ya acaecido, mientras que la *virtù* es primordialmente lo que hace excepcional a un individuo en el marco de la innovación y en el papel de innovador. Como la innovación suscita problemas morales, el termino *virtù* no se emplea de manera disociada de la ética sino para definir las situaciones en que surgen los problemas morales.

En el capítulo VI, el príncipe se concibe como un elemento interno y no externo a la comunidad sobre la que ha adquirido poder. No nos interesa ahora un príncipe que incorpora nuevos dominios, sino un individuo privado que se hace príncipe. Esto, dice Maquiavelo, presupone bien *virtù*, bien *fortuna* [18]; pero está claro que la relación entre ambas es algo más que una relación simplemente antitética. De una parte, la *virtù* es el vehículo a través del cual se opera la innovación y por cuya intermediación se liberan aquellas secuencias de contingencia que escapan a nuestra capacidad de predecir o controlar y que hacen de nosotros rehenes de la *fortuna*; de otra, la *virtù* es la cualidad interna de nuestra personalidad que nos confiere la fuerza para resistir a la *fortuna* y para imponerle patrones de orden susceptibles incluso, de convertirse en patrones de orden moral. Hemos llegado al corazón de la ambigüedad Maquiavélica. A partir de este momento el autor explica que la innovación resulta extremadamente difícil y es formalmente autodestructiva; como también explica porqué existe incompatibilidad entre acción —y, por tanto, entre la política definida en términos de acción antes que de tradición— y orden moral. La politización de la *virtù* había llegado a descubrir una versión politizada del pecado original.

Manteniendo incólume la ambigüedad de fondo, es posible aislar la relación antitética entre *virtù* y *fortuna*. Y el pensamiento de Maquiavelo se concentra ahora en ello. Cuanto más se apoye un individuo en la *virtù*, menos precisará del recurso a la *fortuna* y —como la *fortuna* es por definición inconstante— más seguro se encontrará. Pero si la *virtù* es el medio por el que adquirimos poder, el tipo ideal que ahora buscamos es el individuo que adquiere el poder exclusivamente por el ejercicio de sus cualidades personales y no como resultado de contingencias y circunstancias que le son ajenas. Esto

---

[17] *Opere*, p. 18: «De principatibus novis qui armis propiis et virtute acquiruntur.»

[18] *Ibid.*: «[...] questo evento, di diventare di privato principe, presuppone o virtù o fortuna [...]»

explica porqué debemos examinar la adquisición del poder por un sujeto que es individuo privado y que no ocupaba el poder en el momento de alcanzarlo. Pero hacer esto no pone fin a las dificultades. La carrera de cualquier individuo en una determinada sociedad se encuentra condicionada por las circunstancias particulares de esa sociedad, que, no siendo obra suya, forman parte de su *fortuna*. Es cierto que encontrar un individuo que no esté condicionado por la pertenencia a un determinado estatus social resulta casi imposible; sería preciso hallar la «bestia o el dios» de que hablara Aristóteles. Sin embargo una solución aproximada es la que da Maquiavelo afirmando que el tipo ideal (*li piú eccellenti*) de cuantos habían accedido a ser príncipes a través de su propia *virtù* y no por mediación de la *fortuna*, se encuentra en «Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y sus semejantes» [19]. Son los ejemplos clásicos de legisladores en el sentido más estricto posible del término que incluye a los fundadores del estado (Licurgo y Solon, reformadores más que creadores del estado, no pueden ser incluidos aquí); ellos son los seres divinos o beneficiados por la ayuda divina que podían crear la nueva comunidad porque su *virtù* era tal que no necesitaba del marco social que es condición previa de la *virtù* en los hombres ordinarios; se trata de dioses que (al menos en los casos de Teseo y Rómulo) poseen ciertos rasgos de las bestias. Pero Maquiavelo alude en su discurso a los legisladores por razones que le son muy propias. Si examinamos sus vidas y acciones, nos dice:

> No se ve que ellos deban a la fortuna algo diferente de la oportunidad (*l'occasione*) que brinda una materia a que sea introducida cualquier forma que se considere buena. Sin esa oportunidad, su *virtù*, se hubiera malgastado y sin *virtù*, la oportunidad hubiera sido en vano. Entonces fue necesario que Moisés encontrara al pueblo de Israel en Egipto esclavo y oprimido por los egipcios para que estuvieran dispuestos a seguirle y escapar a la servidumbre. Fue necesario que Rómulo no tuviera cabida en Alba y fuera abandonado a su nacimiento, para que se convirtiera en rey de Roma y en fundador de aquella patria. Fue necesario que Ciro encontrara a los persas descontentos de la dominación de los Medos y a los Medos debilitados y afeminados por una larga paz. Teseo no podía haber hecho gala de su *virtù* si no hubiera encontrado a los atenienses dispersos [20].

Una comparación de los poemas de Maquiavelo sobre la *Fortuna* y la *Occasione* mostrará hasta qué punto mezcla esas dos figuras simbólicas. Su insistencia en que la *Fortuna* es una mujer que puede ser temporalmente do-

---

[19] *Opere*, pp. 18-19.

[20] *Opere*, p. 19: «Ed esaminado le azione e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che l'ocassione; la quale dette loro materia a potere introdurvi drento quella forma parse loro: e saza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e sanza quella virtù la ocassione sarebbe venuta invano.

»Era dunque necessario a Moise trovare el populo d'Isdrael, in Egitto, stiavo e oppresso dalli Egizii, acciò che quelli per uscire di servitù si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capissi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovassi e' Persi malcontenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli ed effeminati per la lunga pace. Non posseva Teseo dimostrare la sua virtù se non trovava li Ateniesi dispersi. Queste ocassioni pertanto feciono questi uomini felici, e la eccellente virtù loro fece quella occasione essere conosciuta: donde la lora patria ne fu nobilitata e divento felicissima.»

minada si no se vacila en someterla[21], se refuerza por su recurso a la imagen clásica de *Occasione*: una mujer a la que desciende por rostro y pecho un larga melena por la que puede ser tomada, mientras tiene tonsurada la nuca para no ofrecer oportunidad a quien pretenda dominarla por detrás[22]; es evidente que el lenguaje dirigido a cualquiera de estos dos *daemon* *, podría ser apropiado para el otro. Pero la antítesis entre forma y materia nos dice todavía más acerca del significado de este pasaje. La función del legislador es imponer la forma de *politeia* —la constitución— a la materia del *politeuma* —el cuerpo ciudadano—. Y es función de la *virtù* imponer una forma a la *fortuna*. Pero cuando se está en presencia de la innovación, cabe siempre el riesgo de que la *virtù* caiga presa de la *fortuna* y, en consecuencia, que el tipo ideal de innovador sea alguien que dependa poco de circunstancias que escapan a su control. Cuanto más se conciba la figura del innovador como un sujeto que subvierte y reemplaza una estructura previa fundada en la costumbre y legítima, más deberá éste afrontar las contingencias de un comportamiento repentinamente desordenado, y mayor será su exposición a la *fortuna*. Para alcanzar el tipo ideal de acción, deberemos suponer una situación en la que la materia carezca de forma, y sobre todo, en la que no tenga existencia en una forma previa sino únicamente en la que el innovador le confiere; en este caso el innovador debe ser un legislador. Sería, pues, lógicamente necesario que cada héroe encontrara a su pueblo en una situación de anomia total, porque si la materia hubiera tenido el menor vestigio de forma, habría deparado a la *virtù* del innovador una independencia total de la *fortuna*.

Es difícil imaginar una situación tan ideal en términos concretos. Aparte de la dificultad de considerar una sociedad específica en una situación de total anomia, cuanto más se insista en que el legislador no está frente a nada que remplazar o sustituir, menos se encontrará un fundamento sobre el que construir; nos enfrentamos al problema de dar con un lenguaje adecuado para describir lo que hace el legislador y cómo lo hace. El legislador ideal posee tal *virtù*, que su dominio de la *occasione* es absoluto y puede dictar sin

---

[21] *Capitolo della Fortuna*, líneas 10-15:

Perché questa volubil creatura
Spesso si suole oppor con maggior forza
Dove piú forza vede aver natura.
Sua natural potenza ognuno sforza;
El il regno suo è sempre violento
Se virtù eccesiva non lo ammorza.

Líneas 124-126:

Però si vuol lei prender per sua stella;
E quanto a noi è possibile, ognora
Accomodarsi al variar di quella.

[22] *Capitolo dell'Occasione*, líneas 10-15:

Li sparsi mia capei dinanti io tengo:
con essi mi ricuopro il petto e'l volto
perch'un non mi conosca quando io vengo.
Drieto dal capo ogni capel m'è tolto,
onde invan s'affatica un, se gli avviene
ch'i' l'abbi traspassato o s'i' mi volto.

* Personaje de la mitología griega, ser sobrenatural, mitad hombre, mitad dios. *(N. del T.)*

condicionamiento alguno, una forma a la materia. Pero ahora se ha convertido en una especie de demiurgo capaz de actualizar todas las potencialidades a través de un solo y único acto creador, situado muy por encima del plano de la humanidad ordinaria. Uno de los legisladores clásicos se destaca de los otros:

> Si bien no es posible discutir sobre Moisés, puesto que era un ejecutor de los dictados de Dios, *tamen* debiera ser admirado *solum* por la gracia (*grazia*) que lo hacía digno de hablar con Dios. Pero si tomamos en consideración a Ciro y a otros que han adquirido o fundado reinos, los encontraremos a todos admirables. Y si consideramos sus acciones y disposiciones particulares, resultará que no eran diferentes a las de Moisés, aunque éste contara con un gran instructor[23].

El lenguaje de Maquiavelo resulta irritantemente ortodoxo. Viene a decir que sólo el mandato de Dios puede ordenar el caos de lo particular (la materia) en una conjunto orgánico (la forma), y sólo la gracia y la inducción divina pueden conferir a un individuo autoridad suficiente como para acometer semejante envite. Los pensamientos impíos probablemente[24] sugeridos desde arriba, surgieron sólo porque era difícil explicar cómo los legisladores paganos podían haber llegado a efectuar su trabajo sin dar una explicación que fuera válida incluso para Moisés; pero el impulso de asimilar el profeta a las categorías de «legislador» e «innovador» no tuvo en su origen nada de irreligioso. El problema de la innovación era tan considerable que la autoridad y la inspiración divina del profeta proporcionaron una —y solo una— de las varias respuestas aceptables. Hemos visto que Guicciardini utilizaba la palabra *grazia* en referencia a Licurgo, y que su alusión al legislador espartano era de un tenor tal como para permitirle asimilarlo a Savonarola. Nuestro análisis del capítulo VI de *Il Principe* se está acercando a la alusión que Maquiavelo hace de Savonarola al calificarlo de «profeta desarmado» que invariablemente fracasa donde los «profetas armados» tienen éxito[25]; pero esta observación debe ser

---

[23] *Opere*, p. 19: «E benché di Moise non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate di Dio, *tamen* debbe essere ammirato *solum* per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. Ma consideriamo Ciro e li altri che hanno acquistato o fondato regni: li troverrete tutti mirabili. E se si considerarranno le azioni e ordini loro particulari, parranno non discrepanti da quelli di Moise, che ebbe si gran precettore. Ed esaminado le azioni e vita loro [...]», etc., como citado en la nota 20.

[24] Pero, ciertamente, no se puede sostener siempre —y James Harrington así lo entendería— que las obras de la gracia y la sabiduría deberán resultar idénticas. Ver, más adelante, cap. XI.

[25] *Opere*, p. 20: «È necessario pertanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stanno per loro medesimi o se dependano da altri; cioè, se per condurre l'opera loro bisogna che preghino o vero possono forzare. Nel primo caso capitano sempre male e non conducano cosa alcuna; ma quando dependano da loro proprii e possono forzare, allora è che rare volte periclitano. Di qui nacque che tutti e' profeti armati vinsono, e gli disarmati ruinorno. Perché oltra alle cose dette, la natura de' populi è varia; ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo che quando e'non credano piú, si possa fare credere loro per forza.

»Moise, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare observare loro lungamente le loro constituzioni se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra' Ieronimo Savonarola, il quale ruinò ne' suoi ordini nuovi come la moltitudine cominciò a non credergli, e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto, né a far credere e' discredenti.»

entendida a la luz de la identificación que Maquiavelo hace del profeta y el legislador. Los dos se encuentran inmersos en una tarea que va más allá de los posibilidades normales de un hombre, y por tanto, los dos precisan de una *virtù* extraordinaria; no es posible sugerir que la inspiración divina desciende al plano de la *realpolitik* sin añadir que la *realpolitik* asciende al plano de la inspiración divina y que Maquiavelo puede haber sido un pagano pero no un *philosophe*. Moisés era un profeta armado, pero el uso de la espada no le impedía ser profeta. El profeta necesita de las armas porque, como innovador que es, no puede depender de la buena voluntad contingente de otros, y por ello debe poseer los medios para compeler a los hombres a obrar cuando dejan de creer en su palabra. Sería perfectamente ortodoxo sostener que Dios había depositado en Moisés un mensaje sancionado por su divina autoridad, pero no dispuso las cosas de manera que los israelitas lo obedecieran incondicionalmente, ni para que la forma en que la espada laica (*secular*) del profeta trataba a los duros de cerviz[26] fundamentara su autoridad en la inspiración divina.

Los profetas, ya fueran verdaderos o falsos, necesitaban la espada porque eran innovadores. Resulta esencial comprender que en el capítulo VI de *Il Principe* se contiene un análisis de la innovación, y que Maquiavelo recuerda a Moisés y a Savonarola, porque el legislador entra en la definición del tipo ideal de innovador y el profeta en la del tipo ideal de legislador. En lo que más que otra cosa insiste nuestro autor es en que la inspiración del profeta y su misión, no le llevan más allá del contexto político creado por la innovación y que debe continuar sirviéndose del arma laica (*secular*) por razones inherentes a ese contexto que la hacen instrumento apropiado para utilizar (acaso Maquiavelo esté también sugiriendo que las mismas limitaciones se aplicarían también a Dios, Señor de Israel, si decide —como de hecho hace— actuar sobre una nación particular en su historia). La innovación es, pues, el tema. Es la más difícil y peligrosa de las empresas humanas por razones que ya conocemos. Crea enemigos fervientes porque saben lo que han perdido y amigos tibios porque no saben todavía lo que han ganado puesto que carecen de suficiente experiencia como para comprenderlo: este es precisamente el problema que plantea a Moisés la evocación de los manjares de Egipto. Por esta razón el innovador se encuentra expuesto en condiciones de desventaja a las contingencias del comportamiento humano: a la *fortuna*. Aquello que le permite afrontar la *fortuna* se encuentra dentro de él —excepto en el caso en que reciba directa inspiración divina— y será calificado como *virtù* —excepto donde deba ser descrito como *grazia*—. Debido a que también era su *virtù* (allí donde no operaba la inspiración) lo que le convierte en innovador y le expone a la *fortuna*, debemos buscar esa *virtù* que implica una mínima dependencia de la *for-*

[26] Exodus 32: 26-28: «Entonces Moisés se plantó a la entrada del campamento y exclamó «¡A mí quién esté con Yahvé¡» y se le juntaron todos los hijos de Leví. Díjoles entonces: "Así ha dicho Yahvé, Dios de Israel: ponga cada uno su espada al costado, pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta y matad cada uno al propio hermano, al propio compañero, al propio pariente.» Hicieron pues, los hijos de Leví conforme a las palabras de Moisés, y aquel día cayeron del pueblo unos tres mil hombres.» Para una historia de la exégesis de este texto ver Michel Walzer, «Exodus 32 and the Theory of the Holy War: The History of a Citation», *Harvard Theological Review*, 61, n.º I, enero 1968, pp. 1-14.

tuna. El caso extremo e ideal de innovador cuya *virtù* originaria no está condicionada por circunstancias externas se cifra en la categoría del legislador y del profeta; aun así, el genio más grande o el profeta más inspirado, opera sólo induciendo a los hombres a seguirle, y se encuentra expuesto a la *fortuna*, a no ser que cuente con medios que le garanticen que el pueblo le siga —medios que Maquiavelo no puede caracterizar más que por el lenguaje de la espada, de manera que la *virtù* que no podía haberse manifestado sin la *occasione*, no puede mantenerse sin el recurso a un instrumento externo coercitivo de la voluntad humana—. Sujetos a estas limitaciones, hemos llegado a construir una definición de *virtù* que implica una mínima dependencia de la *fortuna*.

A esta altura del análisis, queda claro que la categoría de «innovador» ha sido sustituida por la de «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) que es más omnicomprensiva y permite una mayor precisión teórica. A pesar de todo, el discurso de *Il Principe* continúa versando formalmente sobre el príncipe nuevo, pero ese príncipe nuevo pertenece ya a la categoría de los innovadores a la que también pertenecen el legislador y los profetas. Al igual que ellos, el innovador posee características que el príncipe nuevo no tiene, mientras comparte con él todas las que son comunes a cualquier innovador. Cada innovador es situado en la categoría de los innovadores en función del grado y la naturaleza de la dependencia o independencia de su *virtù* respecto de la *fortuna*. El legislador y el profeta son dos casos extremos de mínima dependencia, y en ese orden de consideraciones, el grado de precisión más exacto que podemos reconocer a la expresión «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) es el que permite incluir en su definición a todos aquellos innovadores que no llegan a ese mínimo de dependencia.

Los capítulos VII al IX, puede decirse que constituyen una exploración de la categoría «innovador» en términos todavía de la polaridad *virtù-fortuna*, con particular atención a los príncipes nuevos que carecen de la *virtù sobrehumana* propia de legisladores y profetas. Cómo estos últimos son reputados independientes de la *fortuna*, el capítulo VII comienza por el caso del príncipe nuevo que debe por completo su posición a la *fortuna*[27]. Pero dado que es posible imaginar un hombre que se convierta en príncipe por un mero golpe de azar sin tener *virtù* propia, el ejercicio carece de interés teórico. De hecho, podría sucederle tan rápidamente cualquier cosa, que no interesa para nada saber de qué se trata. Además, como *virtù* y *fortuna* no son términos mutuamente excluyentes, no cabe establecer una relación necesaria con sus capacidades personales. Por ello es posible considerar el supuesto de un hombre dotado de una capacidad inhabitual susceptible de contrapesar su dependencia y que mantiene una inusual deuda con la *fortuna*: un hombre

> «de tanta *virtù*, que sabe tomar presto las medidas necesarias para preservar lo que la *fortuna* ha puesto en su regazo, y que después de haberse convertido en príncipe, sabe conservar los fundamentos que otros conservan sólo en espera de *fortuna*[28].

---

[27] *Opere*, p. 21: «Coloro e' quali solamente per fortuna diventano di privati principe [...]»

[28] *Opere*, p. 22: «[...] di tanta virtù che quello la fortuna ha messo loro in grembo e' sappino subito prepararsi a conservarlo, e quali fundamenti che gli altri hanno fatti avanti che diventino principi, gli faccino poi.»

Éste es el contexto en que Maquiavelo introduce la figura de Cesare Borgia. Es sabido que Maquiavelo estaba fascinado por este personaje y se ha escrito tanto sobre la hipótesis de que él sea el héroe de *Il Principe*, que sus principales temas de reflexión deben ser comprendidos todos en relación con el papel de Cesare Borgia, por lo que resulta aconsejable definir el estatus exacto que ocupa en *Il Principe*. Si aplicamos el criterio de *virtù-fortuna*, el Borgia viene a ser uno entre un cierto número de tipos ideales, situados todos a lo largo de un espectro de planos en los cuales la *virtù* es independiente de la *fortuna*. La *virtù* del legislador le confiere una independencia casi completa, pero en Cesare Borgia encontramos una combinación del máximo de *virtù* con la máxima dependencia de la *fortuna*. Cesare Borgia se presenta como un hombre de extraordinaria capacidad, que debía su oportunidad al solo hecho de que su padre había llegado a ser Papa y cuya *virtù* se manifestaba en los esfuerzos que hacía para establecer su poder en la Romagna sobre una base independiente antes de que su padre falleciera[29]. La elección de Alejandro VI fue claramente la *occasione* para que la *virtù* de Cesare pudiera manifestarse, pero este supuesto es bastante diferente de aquel otro en el que el legislador hace uso de la *occasione*. Cuando esto sucede, Maquiavelo nos dice que el legislador no debe nada a la *fortuna* excepto la *occasione*; su *virtù* forma un todo con su obra y nos deja la imagen de una extraordinaria creatividad personal que se impone a las circunstancias como una *tabula rasa*, de suerte que el mundo contingente se convierte en la materia inerme sobre la que la *virtù* impone su forma. Pero el uso que Cesare hace de la *occasione* lo convierte en un hombre que cabalga sobre la rueda; se adentra en una situación en que debe demasiado a la *fortuna* como para poder hurtarse a ella en cualquier momento, de este modo, la dependencia de la *fortuna* persiste, mientras su *virtù* se esfuerza en establecer un poder independiente del siguiente golpe de rueda.

La posición de Cesare Borgia difiere formalmente de la del legislador en que su *virtù* y su *fortuna* no se encuentran en una simple relación inversa. Como la *virtù* del legislador es sobrehumana, la *fortuna* carece de poder sobre él. La *virtù* del Borgia es solamente humana —su relación con el legislador es de alguna manera análoga a la que «el hombre de sabiduría práctica» aristotélico mantiene con el filósofo-rey platónico— y ello se percibe en la larga lucha que sostiene por escapar a la influencia que sobre su curso vital ejerce el poder de la *fortuna*. Y no solo eso, Cesare Borgia ocupa, además, una posición ciertamente singular en el podio de los innovadores. Cuando nos dijo en el capítulo VI que la innovación era de entre todas las cosas la tarea más peligrosa y difícil de llevar a cabo[30], Maquiavelo estaba aludiendo a la exposición del innovador a la *fortuna*, y esto proviene del hecho de que su innovación perturba todas las relaciones y enajena más amistades que las que

---

[29] *Ibid.*: «[...] acquistò lo stato con la fortuna del padre, e con quella lo perde; nonostante che per lui si usassi ogni opera e facessi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si dovea fare per mettere le barbe sua in quelli stati che l'arme e fortuna d'altri gli aveva concessi.»

[30] *Opere*, pp. 19-20.

atrae. Pero éste no es el caso de Cesare Borgia. La medida de su dependencia respecto de la *fortuna* no es la incertidumbre ante la reacción de la Romagna a su gobierno, sino la incertidumbre de no saber cuánto tiempo resta todavía de vida a Alejandro VI. Es cierto que la medida de su *virtù* es la excelencia que Maquiavelo atribuye a sus técnicas militares y de otro tipo, para asegurar que su poder en la Romagna sobreviviría a la muerte del papa, pero *de facto* permanece completamente dependiente de la política de la curia y del papa, y Maquiavelo fue incapaz de probar de manera convincente lo contrario[31]. La *fortuna* se ha convertido en un factor externo; lo que suceda en la Romagna dependerá de lo que sucede en cualquier otro sitio y no será el simple efecto del impacto que la innovación de Cesare Borgia operará en la vida tradicional de la Romagna. Por lo demás, tampoco Maquiavelo se ha esforzado en detallar los caracteres de la sociedad romañola antes de que Borgia pusiera en ella sus ambiciones y ello porque no ve en Cesare un potencial Teseo de la Romagna, ni a los romagnuoli como una materia inerme propicia a recibir una forma; y es que la relación de Cesare Borgia con la *fortuna* no es la del legislador.

Si Cesare no es un legislador, es muy posible que —como Maquiavelo en efecto asevera— sea el tipo ideal al que todo príncipe nuevo en su (cuidadosamente definida) misma situación debe tomar como ejemplo a seguir[32]. Pero de tal afirmación se deduce, contrariamente a lo que sostienen algunos intérpretes de Maquiavelo, que el príncipe nuevo no es un legislador potencial y que el legislador es un tipo ideal situado en un extremo de la categoría de los innovadores, de cuyo *genus* el príncipe nuevo es una especie. No solo la *virtù* del legislador está relacionada con la *fortuna* en una forma absolutamente diferente de aquella en la que lo está el nuevo príncipe, es que el legislador está operando una innovación de orden diferente. El legislador encuentra su *materia* —el pueblo al que va a modelar— en una situación tan anómica que su *virtù* necesita sólo una espada para imponer una forma; poco se dice de la precedente estructura de comportamiento tradicional que otros innovadores reemplazaron. Además, al imponer una forma a la materia, él es el fundador de un orden político: Ciro, Teseo y Rómulo fundaron reinos, Licurgo una «repúbica equilibrada» (*polity*) y Moisés una nación mediante un «pacto de Alianza con Dios» (*covenant*). La palabra *stato* —normalmente empleada por Maquiavelo y Guicciardini para significar «el poder de algunos sobre otros»— no aparece denotar la realidad política a la que el legislador da vida: una comunidad política altamente viable, estabilizada por su *virtù* (al menos si es una república) y por la *virtù* de los ciudadanos; un reino alcanza la estabilidad por medio de la costumbre y la herencia. Por contra, el príncipe nuevo no considera que la materia carezca por completo de forma; toma el poder de una sociedad ya estabilizada por sus propias costumbres y su tarea —relativamente difícil o fácil según la sociedad se encuentre habituada a la li-

[31] *Opere*, p. 26: «E che e' fondamenti sua fussino buoni, si vidde: che la Romagna lo aspettò piú di uno mese [...]» su éxito se mide por su dominio del corto plazo.

[32] *Opere*, p. 27: «[...] anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'armi d'altri sono ascesi allo imperio.»

bertad o la obediencia— es reemplazar esa «segunda naturaleza» por otra. La función de su *virtù* no es imponer una *prima forma* (en la expresión utilizada por Savonarola y Guicciardini), sino expulsar las viejas formas y trasmutarlas en las nuevas. Al estar enraizada la vieja forma en la costumbre y en la «segunda naturaleza», su innovación desorienta los modelos de comportamiento de los hombres y eso expone a su autor a la *fortuna*. Lo que el innovador establece es el *stato*: una forma limitada de gobierno sólo parcialmente legitimada, sólo parcialmente enraizada en la tradición y en una «segunda naturaleza» nueva para los hombres que lo habitan; y para superar esa etapa se requerirá una *virtù* extraordinaria dado que su naturaleza no sería idéntica a la *virtù* del legislador.

J. H. Hexter ha señalado que la frase más frecuentemente utilizada por Maquiavelo para describir los propósitos del nuevo príncipe es la de «*mantenere lo stato*» y eso comporta implicaciones en el corto plazo[33]; se trata de una expresión que no parece significar otra cosa que mantenerse en la posición de poder, y, por tanto, de inseguridad, que la innovación ha traído. Desde este punto de vista, el príncipe no debe de mirar tan lejos en el futuro como para esperar alcanzar para su *stato* la casi inmortalidad a la que llega la creación del legislador, o la legitimidad que le deparan al principado hereditario la tradición y la herencia. *Stato* significa para el nuevo príncipe, permanecer siempre alerta; y la *virtù* es el medio a través del cual afronta los peligros, no el instrumento que le permite emanciparse de la necesidad de temerlos. El príncipe nuevo no espera transformar las condiciones de su existencia política, ni volver la mirada a un tiempo en el que él no era sino un vulgar *parvenu*. Si la *virtù* y la *fortuna* pudieran ir armónicamente juntas, su estirpe llegaría a durar el tiempo suficiente como para alcanzar la reconocida estabilidad de los Este de Ferrara que están legitimados hasta el punto de tener poca necesidad de *virtù*. Mientras tanto, en el breve plazo, lo que cuenta es la *virtù:* la *virtù* de Filopoemon el Aqueo que nunca dio un paso en la guerra sin planificar una campaña[34]. La *virtù* actúa en el presente y el futuro procurará la gloria. La *virtù* del legislador es completamente diferente; construye estados en el propósito de que perduren.

Esta interpretación parece confirmarse si los capítulos precedentes se entienden como opuestos a los capítulos analíticos de *Il Principe*: en efecto, tras los capítulos que exploran la categoría del innovador, Maquiavelo sitúa los que individualizan la figura del príncipe nuevo en el propósito de enseñarle a comportarse. La transición de uno a otro análisis llega dos capítulos detrás de aquel en el que se define el perfil de Cesare Borgia. Y efectivamente los temas dominantes en el nuevo modo de argumentación se refieren a las técnicas que el nuevo príncipe debe poner en práctica para quedar a salvo de amenazas inmediatas. El príncipe nuevo vive en un mundo de rivales y es por ello por lo que Maquiavelo retoma el tema de las relaciones entre príncipes

---

[33] «Il Principe and lo stato», *Studies in the Renaissance*, 4 (1957), pp. 113-138; ahora incluido en *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation*, Basic Books, Nueva York, 1972. Cf. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, pp. 326-330.

[34] *Opere*, pp. 48-49.

para las que la principal necesidad es un ejército al servicio de un jefe dotado de suficiente habilidad y destreza capaz de guiarlo. Habida cuenta del gran interés de Maquiavelo por la tradición de la milicia florentina y su creencia en que sólo una milicia ciudadana podía preservar en un cuerpo ciudadano el deseo de defender su libertad, es posible preguntarse si acaso nuestro autor no tenía en mente la idea de que el mando militar del ejército era un medio que pudiera servir al príncipe para transformar sus relaciones con los que gobernaba. Recordamos, al efecto, el consejo de Vettori a los Médicis de armar el *contado* contra la ciudad, el de Alamanni de que los jóvenes aristócratas deberían convertirse en capitanes de la guardia del príncipe. Pero si eso estaba en la mente de Maquiavelo, no lo desarrolló en detalle. Los capítulos militares de *Il Principe* (XII-XIV) afirman con apasionamiento la inferioridad de las tropas mercenarias y auxiliares respecto de aquellas que son propias (*proprie*), pero la relación social entre el príncipe y «sus» soldados no es explorada, salvo en una frase en la que se observa que los soldados son bien súbditos (*sudditi*), bien ciudadanos (*cittadini*), bien criados del príncipe (*creati*: criaturas criadas por el príncipe)[35]. Se trata de una afirmación sugestiva, pero insuficiente como para fundamentar una teoría. Las grandes investigaciones de Maquiavelo sobre la política de organización militar en los *Discorsi* y en el *Arte della Guerra*, presuponen la república como forma de organización política.

Si los capítulos militares en su conjunto, describen al ejército como arma susceptible de empleo contra los peligros que emergen en el corto plazo, los famosos capítulos (XV-XIX) sobre la moralidad del comportamiento del príncipe adoptan un punto de vista similar. En ellos Maquiavelo asume que el príncipe nuevo, por el simple hecho de haber operado la innovación, vive inmerso en un mundo en que el comportamiento humano sólo es en parte legítimo y sólo está parcialmente sujeto a las reglas de la moral. En consecuencia, la inteligencia del príncipe —es decir su *virtù*— debe incluir la capacidad necesaria para comprender cuándo es posible actuar como si estuvieran vigentes las reglas de la moralidad (cuya validez no es negada en ningún momento) teniendo siempre presente que rigen también el comportamiento de otros, y cuándo no. Maquiavelo articula esta reflexión haciendo referencia formalmente a un contexto político específico: el que resulta de la innovación. Los párrafos en que Maquiavelo parece extender esta referencia a cualquier realidad política independientemente del contexto en que se enmarca, pueden deberse a que tiene presente la perspectiva del corto plazo en el que las consecuencias de la innovación no tienen tiempo para hacer sentir sus efectos. Ello significa que Maquiavelo comprende perfectamente que toda situación política es, al menos en parte, producto de la innovación y de la lucha por el

[35] Opere, p. 47: « E l'arme proprie son quelle che sono composte o di sudditi o di cittadini o di creati tua: tutte l'altre sono o mercenarie o ausiliarie. E il modo a ordinare l'arme proprie sarà facile a trovare se si discorrerà gli ordini de' quattro sopra nominati da me [por ej., César Borgia, Hierón de Siracusa, David de Israel y Carlos VII de Francia], e si si vedrà come Filippo, padre di Alessandro Magno, e come molte republiche e principi si sono armati e ordinati: a' quali ordini io al tutto mi rimetto.»

poder y que la perspectiva del corto plazo, sea cual sea el contexto global en que se incardina, tiene siempre su propia validez. Pero a ésta le suceden otras consecuencias. El comportamiento moral y social del príncipe, al igual que su comportamiento militar y diplomático, se desarrolla en un contexto dominado por la *fortuna* en el que el tiempo aporta indistintamente cosas buenas y malas: he aquí por qué su *virtù* fue percibida como la capacidad para discernir lo que el tiempo traía consigo y las estrategias que se requerían para afrontarlo. La discusión sobre si el príncipe debe obedecer a la ley moral pasa a ser, por ello, una discusión acerca de cuándo debe obedecerla[36], y este debate, a su vez, se mezcla con la cuestión de si es mejor ser amado o ser temido, ser audaz o ser prudente. La respuesta es siempre la misma: la esencia de la *virtù* es saber cuál de los términos de la antítesis es el más adecuado a cada momento. En el caso de paridad de condiciones, el mejor camino es siempre el más espectacular y agresivo —ser audaz, actuar para ser temido—. Ser amado lleva tiempo.

Sabemos que la legitimidad se consigue siempre en el largo plazo —la eternidad de la razón, la inveterada reiteración de la costumbre—. Dado que por su propio hacer constitutivo el innovador se encuentra inmerso en un contexto deslegitimado en el que impera la *fortuna* y no se confía en el comportamiento humano, el príncipe nuevo está obligado a obrar en un breve lapso de tiempo y a perseverar en el tipo de acción que venía desarrollando: a persistir en su línea de innovación. Entonces, cabe decir con absoluta propiedad que la acción es *virtù*; cuando el mundo está desestabilizado y constantemente amenazan eventos inesperados, actuar —es decir, hacer algo que no se inscribe en las estructuras de la legitimidad— significa imponer una forma a la *fortuna*. Es así como la agresión se convierte en la mejor elección. Éste y no las fantasías eróticas a las que pretendidamente habría sucumbido Maquiavelo, es el significado que debemos atribuir a sus repetidas alusiones a la *fortuna* como una mujer que puede ser tomada por la fuerza pero que destruye a quien cree haberla conquistado, si no sabe —y aquí las palabras hay que medirlas cuidadosamente— actuar a tiempo.

Pero la *virtù* de la acción no es suficiente por sí sola, para legitimar el mundo en que el innovador se halla inmerso y que él mismo ha contribuido a crear. Las formas que impone perviven sólo durante un breve plazo, mientras que las del legislador encierran pretensiones de inmortalidad. Es cierto que Maquiavelo comienza declarando en los capítulos conclusivos de *Il Principe* (XXIV-XXVI) que la *virtù*:

> hará parecer antiguo al príncipe nuevo y lo tornará presto más seguro y sólido en el *stato* que si hubiera permanecido establecido desde antiguo. Un príncipe nuevo es más observado en sus actos que otro hereditario, y cuando más se reputen virtuosos, más ganará a los hombres y más hará que se sientan unidos a él antes que a la sangre antigua. Porque a los hombres les atraen más las cosas presentes que las pasadas y cuando se encuentran bien en el presente lo disfrutan y no piden más; incluso harán por defenderlo, mientras no falte a los deberes en relación consigo mismo. Y tendrá por ello el doble honor de haber fundado un nuevo principado y de haberlo orlado y

[36] El zorro sabe esto mejor que el león (cap. XVIII).

fortalecido con buenas leyes, buenas armas y buenos ejemplos; como tendrá doble vergüenza el que habiendo nacido príncipe, haya perdido su principado por su poca prudencia[37].

Pero esta declaración no significa tanto que el príncipe nuevo puede fundar un sistema más perdurable, más sólidamente institucionalizado y más legitimado por el uso y la tradición, cuanto que los hombres en el mundo de la innovación viven en el presente. En un mundo que perciben y experimentan como dominado por la acción (innovadora) y la capacidad de fluctuar, más que por la tradición y la legitimidad (de quien detenta el poder por derecho hereditario), sus sentimientos en relación con el presente en que vive no pueden ser sino fuertes; la acción es más excitante que la costumbre: polariza la atención y conmociona los sentidos. En el presente el príncipe nuevo puede llegar a resplandecer más que el príncipe hereditario y concitar más lealtad; su *virtù* —que opera donde la autoridad racional y tradicional se encuentran por completo ausentes— es una especie de carisma. Pero si nos preguntáramos si el carisma se ha concretado en una estructura institucionalizada, la respuesta nos obligaría a pasar de la perspectiva del corto a la del largo plazo, y Maquiavelo no desea emprender semejante viaje con nosotros, al igual que tampoco quiere aclarar en *Il Principe* que entiende por «buenas leyes, buenas armas y buenos ejemplos», cuestión esta que reserva a los *Discorsi*. Los ejemplos que Maquiavelo relata de príncipes hereditarios que han perdido su estado, no se corresponden plenamente con el modelo expuesto en el capítulo II porque se trata de señores que no cuentan con la lealtad de sus súbditos[38]. En cambio, en lo que respeta a los espectaculares *virtuosi* que han conquistado los principados nuevos una cosa es cierta: su existencia se comprende sólo en un mundo dominado por la *fortuna*. En el capítulo XXV Maquiavelo retoma dos temas: ¿hasta dónde pueden los hombres resistirse a la *fortuna*? y si el mejor medio de luchar contra ella es la audacia o la cautela. En un párrafo crucial, sostiene que, según la ocasión, a veces es bueno proceder con «*dua diversi studii*», con dos diferentes estrategias. Pero los hombres son audaces o cautos por naturaleza y, así, tienen éxito o fracasan de acuerdo con el tiempo que la *fortuna* les ha deparado vivir. Quiere decir con ello que un hombre puede tener éxito siguiendo cualquier estrategia,

---

[37] *Opere*, p. 78: «Le cose supraescritte, osservate prudentemente, fanno parere uno nuovo antico, e lo rendono subito piú securo e piú fermo nello stato che se vi fussi antiquato drento. Perché uno principe nuovo e molto piú osservato nelle sua azione che uno ereditario; e quando le sonno conosciute virtuose, pigliano molto piú li uomini e molto piú gli obligano che il sangue antico. Perché li uomini sono molto piu presi dalle cose presenti che dalle passate, e quando nelle presenti truovono il bene, vi si godono e non cercono altro; anzi piglieranno ogni difesa per lui, quando non manchi nelle altre cose a se medesimo. E cosi arà duplicata gloria di avere dato principio a uno principato nuovo, e ornatolo e corroboratolo di buone leggi, di buone arme e di buoni esempli: come quello ha duplicato vergogna che, nato principe, lo ha per sua poca prudenzia perduto.»

[38] *Ibid.*: «[...] come il re di Napoli, duca di Milano e altri, se troverrà in loro: prima uno commune deffetto quanto alle arme per le cagioni che di sopra a lungo si sono discorse; dipoi si vedrà alcuno di loro, o che arà avuto innimici e' populi o, se arà avuto el populo amico, non si sarà sapputo assicurare de' grandi [...]»

> «pero si el tiempo y las circunstancias cambian, estará arruinado porque no cambiará su modo de actuar. No se encuentra ningún hombre tan cauto como para que sepa acomodarse a esto, bien porque no puede desviarse de aquello a que su naturaleza le inclina, bien porque habiendo prosperado caminando siempre en una dirección, no se le puede persuadir que haría bien en dejarla. Y por ello, el hombre cauto cuando es momento de actuar con repentina audacia, no sabe cómo hacerlo y consecuentemente, se arruina. Quien cambia de naturaleza con el tiempo y las circunstancias, nunca cambiara de fortuna[39].

Maquiavelo está diciendo que nuestra «segunda naturaleza», que es producto del uso —aquí no acude al concepto de *fantasia* que utiliza en su carta a Soderini[40]—, la adquirimos cuando nos habituamos a obrar de manera cautelosa o audaz. Ninguna *virtù* puede dominar tan completamente la *fortuna* como para asegurar que una misma estrategia resulta siempre apropiada, y lo que es más importante todavía, ninguna *virtù* de ese orden confiere a los hombres poder para cambiar su propia naturaleza o consecuentemente, para actuar «a tiempo». Si el príncipe no puede cambiar su propia segunda naturaleza adquirida, con menor razón estará en condiciones de cambiar la de sus súbditos. El legislador y el profeta pueden, en cambio, imponer en parte una segunda naturaleza a las anómicas personalidades sobre las que ejercen su nuevo dominio; pero el príncipe nuevo encuentra a lo hombres habituados a cierto *vivere* y debe, si pretende legitimar su poder, habituarles a otro. Es cierto que su *virtù* no parece capaz de hacerlo, y menos cuando los hombres se han acostumbrado a los usos de la libertad cívica que Maquiavelo describe como irradicables. Lodovico Alamanni, escribiendo unos pocos años después de 1513, posiblemente tras leer *Il Principe* y reflexionar en los límites de la meditación maquiavélica, tuvo la pretensión de conocer un modo de hacer olvidar el gusto por la libertad. Pero el príncipe nuevo, como tipo de innovador, sólo puede ser considerado capaz de transformar las condiciones de la existencia política si decimos que las traspone en un contexto de innovación y fortuna, donde sólo tiene validez el corto plazo. Las dos únicas fuerzas hasta ahora reconocidas como capaces de crear un contexto de estabilidad eran la costumbre que establecía una segunda naturaleza, y la gracia (o la *virtù* sobrehumana del legislador) que establecía la *prima forma*. Desde el momento en que los legisladores instauraron repúblicas altamente estables, deberemos volvernos hacia la teoría republicana de Maquiavelo para conocer lo que pensaba sobre la estabilización de la vida política; y parece que estamos obligados a movernos en la misma dirección para intentar resolver el acertijo del capítulo XXVI. *Il Principe* concluye con una apasionada «ex-

---

[39] *Opere*, p. 81: «Da questo ancora depende la variazione del bene, perché, se uno che si governa con respetti e pazienzia, e' tempi e le cose girono in modo che il governo suo sia buono, e viene felicitando; ma se li tempi e le cose si mutano, e' rovina, perché non muta modo di procedere. Ne si truova uomo si prudente che si sappi accomodare a questo; sì perché non si puó deviare da quello e che la natura lo inclina, sì *etiam* perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una vida, non si può persuadere partirsi da quella. E però l'uomo respettivo, quando egli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde e' rovina: che se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.»

[40] *Supra*, cap. IV, nota 23.

hortación a liberar Italia de los bárbaros». La exhortación va dirigida a un «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) y la cuestión que por ello se impone es saber en qué medida los capítulos precedentes van a ser entendidos como encaminados y dirigidos hacia la progresiva emergencia del retrato de este héroe libertador. Pero si admitimos la hipótesis aquí formulada —que *Il Principe* no ofrece el retrato global y único de un solo príncipe nuevo, sino una galería de especies de tipos de innovador— la cuestión debiera ser preferiblemente la de a qué subcategoría o combinación de ellas pertenece el libertador. Desde un punto de vista retórico, parece que es un legislador. Moisés, Ciro y Teseo son invocados una vez más, y se nos dice que los italianos se encuentran en un estado de postración similar al que estaban los hebreos, los persas y los atenienses de su generación, de suerte que la *virtù d'uno spirito italiano* puede mostrarse en la imposición de una forma a la materia, tan plenamente como lo habían hecho aquellos antiguos libertadores [41]. Pero ¿podremos admitir que la anomia de los italianos ha llegado al punto en que la *virtù* de un legislador no deba nada a la *fortuna* sino a la *occasione*? Maquiavelo era un florentino y sabía perfectamente que había repúblicas y *principi naturali* en los que las características naturales o adquiridas de sus súbditos complicarían la tarea del libertador. Italia no era una materia inerte a organizar en una forma por mucho que Maquiavelo lo pretendiera; él mismo en persona había luchado contra el proyecto de reino que Cesare Borgia quiso establecer en la Romagna. La otra cosa que nos dice sobre el héroe del capítulo XXVI es que se trata de un organizador militar cuyos principios tácticos revivirán la *virtù militare* y (en palabras de Petrarca) el *antico valore* [42]. Ha habido quien ha sugerido que existen formas de asociar la *virtù* militar —y que incluso puede constituir el fundamento de— con la *virtù* cívica, pero

[41] *Opere*, p. 83: «Considerato adunque tutte le cose di sopra discorse, e pensando meco medesimo se al presente in Italia correvono tempi da onorare uno nuovo principe, e se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso di introdurvi forma che facessi onore a lui e bene alla università delli uomini di quella, mi pare concorrino tante cosa in benefizio di uno principe nuovo che io non so qual mai tempo fussi piú atto a questo. E se, come io dissi, era necessario volendo vedere la virtú di Moise che il populo d'Israel fussi stiavo in Egitto, e a conoscere la grandezza dello animo di Ciro che'e' Persi fussino oppressi da' Medi, e la eccellenzia di Teseo che li Ateniesi fussino dispersi; cosí al presente, volendo conoscere la virtú di uno spirito italiano, era necesario che la Italia si reducessi nel termine che ella è di presente, e che la fussi piú stiava che li Ebrei, piú serva ch'e Persi, piú dispersa che gli Ateniensi, sanza capo, sanza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa, e avesse sopportato d'ogni sorte ruina.»

[42] *Opere*, pp. 84-85: «E non è maraviglia se alcuno de' prenominati Italiani non ha possuto fare quello che si può sperare facci la illustre Casa Vostra, e se in tante revoluzioni d'Italia e in tanti maneggi di guerra e' pare sempre che in quella la virtú militare sia spenta. Questa nasce che gli ordini antiqui di essa non erano buoni e non ci è suto alcuno che abbi saputo trovare de' nouvi: e veruna cosa fa tanto onore a uno uomo che di nuovo surga, quanto fa le nuove legge e li nuovi ordini trovati da lui. Queste cose, quando sono bene fondate e abbiano in loro grandezza, lo fanno reverendo e mirabile: e in Italia non manca materia da introdurvi ogni forma [...] Volendo dunque la illustre Casa Vostra seguitare quelli eccellenti uomini che redimerno le provincie loro, è necesario innanzi a tutte le altre cose, come vero fondamento d'ogni impresa, provedersi d'arme proprie; perche non si può avere nè piú fidi nè piú veri nè migliori soldati [...] E necessario pertanto prepararsi a queste arme, per potere con la virtù italica defendersi dalli esterni.»

todavía no hemos podido saber cuáles son; y el lenguaje de este capítulo parece precluir la posibilidad de que el libertador llegue a eximirse de restaurar los dos tipos de virtud en Italia. Si no lo hace, resulturá un «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) de bajo nivel, una víctima de la *fortuna* obligado a vivir en el presente. Si en cambio opta por ser una figura de la magnitud de Moisés, Romulo y Teseo, el ejército que encabeza debe trasmutarse en un pueblo. Maquiavelo admiraba los líderes militares —Borgia al comienzo de su carrera, Giovanni delle Bande Nere en sus últimos años— y en la idealizada figura del Fabrizzio Colonna del *Arte della Guerra* dio a entender que, en teoría, un *condottiere* podía llegar a ser un legislador. Pero un simple *hegemon* no alcanza la personalidad cívica de los hombres. En los *Discorsi sopra... Tito Livio* encontraremos tanto al *condottiere* militar que funda una república, como la república que, ella misma, es un *hegemon*.

VII. ROMA Y VENECIA

A) LOS *DISCORSI* Y EL *ARTE DELLA GUERRA* DE MAQUIAVELO

[I]

J. H. Whitfield ha advertido con acierto a los lectores de Maquiavelo del riesgo que comporta comenzar la interpretación de su pensamiento con *Il Principe*, y dejarla reducida al análisis de esa obra y de los *Discorsi* [1]. El presente estudio, que en lo que respecta a Maquiavelo se limita efectivamente a las dos obras señaladas, puede parecer que ignora el aviso de Whitfield, como ignora otras muchas cosas en relación con los más recientes estudios sobre Maquiavelo*; pero hay razones para obrar de este modo. El empeño de este libro es intentar aislar el «Momento maquiavélico» (*The Machiavelliam moment*): es decir, aislar una secuencia en el proceso continuo de la historia del pensamiento que nos parece el contexto más prometedor para tratar la contribución de Maquiavelo a aquella etapa histórica. Y la tarea es selectiva, en el sentido de que no nos compromete a interpretar el conjunto de su pensamiento o todas sus implicaciones. «El Momento maquiavélico» no se propone tanto construir una historia de Maquiavelo, como realizar una presentación histórica de Maquiavelo, y en el marco hasta ahora definido, *Il Principe* y los *Discorsi* han sido deliberadamente seleccionados —igual que lo han sido los *Discorsi* de Guicciardini y su *Dialogo*— porque pueden contribuir a presentar aquellos aspectos de su pensamiento que más nos dicen sobre el contexto en que se inserta y sobre su papel en él. Lo adecuado del método escogido debe ser probado por su capacidad para narrar un proceso que realmente tuvo lugar en la historia del pensamiento, y para demostrar que Maquiavelo y Guicciardini fueron, y deben ser entendidos, como los actores mayores de ese proceso. El propósito no es, por consiguiente, elaborar una biografía intelectual completa —si es que algo semejante pudiera escribirse— de ninguno de estos dos personajes.

En este contexto nuestro trabajo, que hasta ahora ha estado fundamentalmente centrado en la política de este tiempo, ha asumido la forma de una

---

[1] J. H. Whitfield, *Discourses on Machiavelli* (anteriormente citado en el cap. IV, n. 63), pp. 17, 43, 57-58, III, 141-142.

* Conviene recordar al lector que este libro fue publicado por primera vez en 1975 lo que significa que la bibliografía posterior a esa fecha sobre los temas que en él se estudian, no pudo ser tenida en cuenta. De cualquier modo, John Pocock continúa participando en el debate intelectual contemporáneo en estas cuestiones, como se deduce de la lectura de sus últimos trabajos, y de las tesis e hipótesis que se recogen en los respectivos prólogos que preceden a la edición italiana (*Il Mulino*, Bolonia, 1980), y francesa (*Puf*, París, 1997), del Momento Maquiavélico. (*N. del T.*)

investigación sobre el concepto de virtud. A este respecto hemos establecido una distinción entre dos acepciones de dicho término, cada una de las cuales tiene algo que ver con el tiempo y algo que ver con el concepto aristotélico de forma. Mediante la institucionalización de la virtud cívica, la república o la *polis*, asegura su propia estabilidad en el tiempo, y encamina el desarrollo de la materia prima humana que la nutre hacia la realización de aquella vida política que constituye el fin del hombre. A través del ejercicio de una *virtù* parcialmente no moral, el innovador impone una forma a la *fortuna*, esto es, a la secuencia temporal de acontecimientos que se han visto perturbados en su orden por su propia intervención. En los *Discorsi* de Maquiavelo (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*) y en su *Arte della Guerra*, ambas acepciones se encuentran unidas, aun cuando un análisis de estos libros quizá debiera iniciarse en el marco conceptual empleado para interpretar *Il Principe*. En *Il Principe*, el innovador precisa de la *virtù* porque ha destruido el tejido estructural conformado por la costumbre que permitía al poder preexistente gobernar con legitimidad. Es eso lo que lo ha expuesto a los avatares de la *fortuna* y a la impredecible voluntad de los hombres. La prueba que la *virtú* debe afrontar —pero que nunca llega a superar— consiste en modificar aquella naturaleza que la costumbre ha inducido en los hombres, en un momento en que esa costumbre ha cesado ya de ser operativa. A pesar de todo, en *Il Principe* la comunidad política regida por la costumbre aparece bajo la forma de una monarquía hereditaria o de un principado, cuyos súbditos están simplemente habituados a obedecer a una persona o a una familia particular. La república se encuentra ciertamente incluida en la categoría de estructuras políticas cuya perturbación hace que el propio innovador sea vulnerable a la *fortuna*, pero hay razones para suponer que existen otros supuestos además que el apego a la costumbre, en condiciones de conferir cohesión a una república: y es que cuando los hombres se han acostumbrado a la libertad —se nos ha dicho— su recuerdo no les abandonaba y les impide reconciliarse con el poder de un príncipe. No resultaría totalmente infundado interpretar esta afirmación para significar que la experiencia de la ciudadanía —de lo que Guicciardini llamaba *participazione*— habría cambiado su naturaleza de una manera que le hubiera sido imposible a la simple costumbre. La costumbre, todo lo más, podía afectar a la naturaleza secundaria o adquirida, pero si el fin del hombre era ser ciudadano o animal político, es su naturaleza original o *prima forma* lo que se desarrolla de manera irreversible por la experiencia del *vivere civile*.

Ahora es posible establecer la relación entre el pensamiento de Maquiavelo y la tradición de Savonarola, y en este punto, la noción de virtud cívica adquiere una significación todavía más profunda: el de la virtud del hombre como animal político, fin hacia el que, por lo demás, tiende naturalmente el hombre. La república equilibrada (*polity*) era la forma en la que la materia humana desarrollaba su propia virtud y la función de la virtud era imponer una forma a la materia de la *fortuna*. La república o *polity* (república equilibrada) resultaba así una estructura de virtud en otro sentido: una estructura en la que la disposición de cada ciudadano a anteponer el bien común al suyo

propio, era condición previa de todo lo demás, de manera que la virtud de cada ciudadano salvaba a todos los otros hombres de aquella corrupción cuya dimensión temporal era la *fortuna*. La república terminaba siendo, por consiguiente, una estructura cuyo principio organizativo era algo más complejo y positivo que la costumbre.

Pero no eran sólo la experiencia y la historia las que enseñaban que las estructuras de la virtud eran susceptibles de ceder a la corrupción y proceder a desintegrarse; una terrible paradoja, inherente a la propia naturaleza de las repúblicas, marcaba su tremendo sino. En efecto, la república intentaba realizar una realidad plena de virtud en las relaciones recíprocas de los ciudadanos sobre una base temporal y espacialmente limitada. Pero dado que había tenido un comienzo en el tiempo se encontraba obligada a ofrecer tanto una explicación de cómo había tenido lugar aquel comienzo, como reconocer que, al menos en teoría, debía tener un término en el tiempo, lo que hacía tan problemática su continuidad en el tiempo como pudiera haberlo sido su fundación. Y como tenía un sitio, es decir, estaba localizada en un determinado espacio geográfico, estaba rodeada de vecinos con los que no mantenía relaciones presididas por la virtud como las que mediaban entre ciudadanos. Temporal, si no espacialmente, la república se enfrentaba a problemas que procedían del hecho de que, a su manera, era una factor de innovación; espacial, si no temporalmente, se encontraba envuelta en un mundo de relaciones de poder ilegítimas basadas en la fuerza. En suma, la estructura de la virtud habitaba en los dominios de la *fortuna*, y ello, al menos en parte, era debido a que la virtud de la república resultaba, en sí misma, una innovación y en consecuencia debía poseer el tipo de *virtú* capaz de imponer una forma a la *fortuna*. El estudio del «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) había demostrado ya que aquel tipo de *virtú* consistía básicamente en saber manipular el comportamiento humano por un gobernante ilegítimo y en un actuar centrado en el poder. La ambigüedad maquiavélica no desapareció simplemente por el hecho de fundar la república; sobrevino en sus relaciones internas y externas y la república resultó tan susceptible de sufrir la corrupción en el primer caso, como lo fuera en el segundo de perecer derrotada. Pero mientras el príncipe cuya *virtù* fracasaba, perdía su *stato*, los hombres cuya república fracasaba perdían su virtud, es decir su *vivere civile*.

En consecuencia, para los estudiosos florentinos interesados en los valores republicanos, constituía un problema teórico y práctico de primera magnitud: explicar cómo nacían las repúblicas y de qué manera era posible asegurar su pervivencia en el tiempo. La postura era muy fuerte, se trataba nada menos que de establecer la virtud como principio de la vida activa; los riesgos eran igualmente altos, dada la dificultad de fundamentar la empresa nada menos que en una base insegura y transitoria. En Guicciardini hemos localizado una tradición de pensamiento *ottimati* que de muchas maneras mira hacia Savonarola, que aceptaba que los florentinos poseían una tendencia innata a la libertad: una característica adquirida enraizada en las profundas pero movedizas arenas de la tradición heredada y en la «segunda naturaleza», una corriente de pensamiento que aspiraba a encontrar maneras de transformar la tradición heredada en una *prima forma* hecha realidad. De

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

forma pesimista pero persistente, desde 1512 Guicciardini había estado explorando el reino teórico de la *polity* aristotélica (república equilibrada) y del gobierno mixto, y el no tan remoto reinado ejemplar de la constitución de 1494 y del modelo veneciano. Esa corriente de pensamiento que se esforzaba en combinar el poder aristocrático con el *governo largo*, parece haber tenido continuidad en el círculo que se reunió en los *Orti Oricellari* después de la muerte de Bernardo Rucellai en 1514[2]. En ese grupo, aristocrático en su composición pero popular en sus simpatías, parecían estar incluidos hombres que admiraban Venecia como ejemplo de república estructurada en torno a la virtud siguiendo el principio de mezclar las viejas formas simples de poder. El hecho de que Guicciardini estuviera ausente prestando servicio en los lúgubres Estados Pontificios, nos priva de considerarlo como un miembro del círculo de los *Orti Oricellari*. Maquiavelo, que sí formó parte de él, se encontraba imposibilitado por nacimiento y por convicción para compartir el idealismo aristocrático de sus miembros y su *Discorsi*, como veremos, pueden ser interpretados como una discrepancia sistemática del paradigma veneciano y como una prolija exposición de las consecuencias de tal discrepancia. Por el contrario el *Dialogo del Reggimento di Firenze* de Guicciardini, que a veces se lee como una serie de respuestas a las ideas principales del *Discorsi*, representa la tradición *ottimati* y philoveneciana. En suma, deberemos tratar las dos obras como exponentes de diferentes aproximaciones al problema de la república, al tiempo que estudiemos, en capítulos posteriores, la extraña manera en que ambas concepciones confluyeron para formar la tradición clásica republicana de la Europa del noroeste y del mundo atlántico.

[II]

Mientras Guicciardini parte de la disposición heredada por los florentinos a la libertad y se mantiene durante todo el *Dialogo* anclado en el contexto de las instituciones florentinas, Maquiavelo, como siempre, opera en un más alto nivel de abstracción teórica. Como *Il Principe*, el *Discorsi* comienza con una tipología, una clasificación de la república en términos que se corresponden con sus modos de creación, es decir, atendiendo a su origen. Todas las ciudades han sido fundadas bien por nativos del territorio, bien por inmigrantes[3]. Sus fundadores en el momento de la institución eran bien independientes, bien permanecían dependientes de algún poder externo y las ciudades de esta última categoría, que en sus orígenes carecen de libertad, raramente hacen *progressi grandi*. En lo que parece ser un desafío directo a la tradición

[2] Para una discusión sobre este grupo y los problemas de citas planteados por la asociación de Maquiavelo con ellos, ver Gilbert, «Bernardo Rucellai y los Orti Oricellari» (anterior, cap. IV, n. 27), pp. 101-131, y la «The Composition and Structure of Machiaveli's *Discorsi*», *Journal of the History of Ideas*, 14, n.° I (1953), pp. 136-156; Whitfield, *Discourses*, pp. 181-206; y Baron, «Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of *the Prince*», *English Historical Review*, 76 (1961), pp. 217-253.

[3] *Discorsi*, I, 1; *Opere*, p. 91.

de Salutati, Maquiavelo añade que Florencia, fundada por Sila o Augusto, pertenece a esta categoría[4], un punto de vista que retomará otra vez en las *Istorie Fiorentine* y que le servirá para sostener que Florencia nunca había conseguido tener un territorio estable ni alcanzar la libertad[5]. Después de un interludio sobre si las ciudades deben ser fundadas en tierras yermas o fértiles[6], declara que su intención en el presente libro no es tratar sobre ciudades que pertenecen a esa categoría, sino sobre aquellas que han gozado de plena autonomía desde el momento de su fundación[7]; una clara indicación de que Florencia no es una referencia central en los tratados que van a seguir.

Volviendo a un tratamiento esquemático, Maquiavelo distingue más tarde entre aquellas ciudades que han sido fundadas por un legislador[8] como Licurgo, cuyo trabajo había rozado tan de cerca la perfección que no tenía necesidad de ulteriores perfeccionamientos[9], y aquellas otras cuya fundación inicial era imperfecta y que, consecuentemente, resultaban tan desafortunadas como para verse obligadas a sufrir reformas; las que habían degenerado desde su fundación, y aquellas otras cuya inicial institución era radicalmente insana[10]. De esta clasificación, crucial para todo lo que continúa en los tres libros del *Discorsi*, se siguen varias implicaciones. En primer lugar, la distinción no concierne simplemente a *ordinatori* muy sabios y menos sabios, sino también a la fundación por un único legislador y a la fundación en circunstancias que no permiten el concurso de *un solo* sujeto. Solón fue menos efectivo que Licurgo[11]; Rómulo como veremos, se sitúa a medio camino de los dos; pero Maquiavelo se ocupa de las repúblicas modernas tanto como de las antiguas, como, asimismo, de aquellas ciudades que como Venecia re-

---

[4] *Opere*, p. 92: «E per non avere queste cittadi la loro origine libera, rade volte occurre che facciano progressi grandi, e possinsi intra i capi dei regni numerare. Simile a questa fu l'edificazione di Firenze, perché (o edificata da' soldati si Silla o a caso dagli abitatori dei monti di Fiesole, i quali confidatisi in quella lunga pace che sotto Ottaviano nacque nel mondo si ridusserò ad abitare nel piano sopra Arno) si edificò sotto l'imperio romano, ne potè ne' principii suoi fare altri augumenti che quelli per cortesia del principe gli erano concessi.»

[5] *Istorie Fiorentine*, II, 2; *Opere*, pp. 620-622. Ver también *Discorsi*, I, 49, donde la afirmación de que Florencia había fracasado en superar la circunstancia negativa de sus orígenes no libres es todavía más precisa. Cf. Nicolai Rubinstein, «Machiavelli and Florentine Politics», en Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli*, pp. 21-22.

[6] *Discorsi*, I, I; *Opere*, pp. 93-94.

[7] II, 2, las frases que comienzan; *Opere*, p. 95.

[8] El término que se utiliza al efecto es a veces *ordinatore*, pero Maquiavelo prefiere recurrir a perífrasis tales como uno solo, *il quale ordinò*, etc. *Latore delle leggi* se encuentra en cambio en el II, I; *Opere*, p. 205.

[9] *Opere*, pp. 95, 98, 99, 107.

[10] *Opere*, p. 95: «Talché felice si può chiamare quella republica la quale sortisce uno uomosi prudente che gli dia leggi ordinate in modo che, sanza avere bisogno di ricorreggerle, possa vivere sicuramente sotto quelle; e si vede che Sparta le osservò piú che ottocento anni sanza corromperla o sanza alcuno tumulto pericoloso. E pel contrario tiene qualche grado d'infelicità quella città che non si sendo abbattuta a uno ordinatore prudente, è necessitata da se medesima riordinarsi: e di queste ancora è piú infelice quella che è piú discosto dall' ordine; e quella ne è piú discosto che co' suoi ordini e al tutto fuori del diritto cammino che la possa condurre al perfetto e vero fine, perché quelle che sono in questo grado è quassi impossibile che per qualunque accidente si rassettino.»

[11] *Opere*, pp. 98-99.

montan su fundación a la era cristiana y no pueden reclamarse a anteriores legisladores sino preferiblemente a santos patrones que no eran sus verdaderos fundadores. La historia de Venecia, que muy posiblemente pudiera constituir un paradigma, comienza con una multitud de refugiados sin líder, cuya subsiguiente ascensión en la escala de la virtud cívica plantea un problema de explicación [12]. Comoquiera que Maquiavelo no considera Venecia como modelo a seguir, este problema particular no le preocupa especialmente; pero los *Discorsi* se van a centrar sobre todo en aquellas situaciones en que, debido a que el legislador era imperfecto o no existía, los ciudadanos habían sido llamados a reformar su propio *ordini* y a reformarse ellos mismos —aquellos casos en que la materia ha debido darse a sí misma una forma—.

El planteamiento es, por tanto, que la distinción debe efectuarse entre estados de relativa libertad y estados de relativa sujeción en relación con las eventualidades que surgen en el tiempo. Licurgo dio a los espartanos *«ad un tratto, tutte le leggi di cui avevano bisogno»*, y después no quedó otra tarea que conservarlas, y aunque —como tendremos ocasión de aprender más tarde— esta conservación pueda resultar difícil, la dificultad no es nada comparada con los problemas a los que se enfrentan aquellas ciudades que han recibido sus leyes «por casualidad (*caso*) en varias ocasiones (*piú volte*) y a través de hechos accidentales (*accidenti*), como es el caso de Roma» [13]. Haber contado con un legislador perfecto, supone para un estado poder disfrutar de aquella estabilidad que es libertad frente al tiempo; encontrarse en cualquier otra situación equivale a tener que confiar en la propia *virtù* en el contexto de la *fortuna*. Pero una vez más, como ya hiciéramos en *Il Principe*, debemos descender del legislador como tipo ideal a los diferentes ámbitos de inseguridad en que opera la *virtù*. Comenzar con instituciones viciadas significa encontrarse en una situación desesperada; verse obligado a reformar las leyes mediante esfuerzos que proceden de un cuerpo formado de manera imperfecta implica ser infeliz en comparación con Esparta. De todas formas, las repúblicas que se inician con instituciones buenas pero imperfectas pueden llegar a ser perfectas *per la occorrenzia degli accidenti*. Sabemos que la *fortuna* responde favorablemente sólo a la *virtù* y la implicación entre ambas se ve reforzada por la observación de Maquiavelo de que su mejora por obra de las propias fuerzas es difícil por aquellas mismas razones que nos resultan familiares y hacen peligrosa la innovación [14]. El camino se encuentra ahora

---

[12] I, I, *Opere*, pp. 91-92: «[...] cominciarono infra loro, sanza altro principe particulare che gli ordinasse, a vivere sotto quelle leggi che parevono loro piú atte a mantenerli. Il che successe loro felicemente per il lungo ozio che il sito dette loro, non avendo quel mare uscita, e non avendo quelli popoli che affliggevano Italia navigli da poterli infestare, talché ogni piccolo principio li pote fare venire a quella grandezza nella quale sono.»

[13] *Opere*, p. 95: «[...] alcune le hanno avute a caso ed in piú volte e secondo li accidenti, come ebbe Roma.» Más tarde en el II *Discorsi*, Maquiavelo vuelve sobre este tema y explica que la *fortuna* no es la causa o la artífice de la grandeza romana. Podemos resumir su posición diciendo que la *fortuna* es el contexto de circunstancias que afirmaron la grandeza de Roma.

[14] *Ibid.*: «Quelle altre che, se le non hanno l' ordine perfetto, hanno preso il principio buono e atto a diventare migliore, possono per la occorrenzia degli accidenti diventare perfette. Ma sia bene vero questo: che mai non si ordineranno sanza periculo, perché gli assai uomini

expedito para la consideración del caso de Roma, donde Rómulo fracasó en hacer perpetua la monarquía pero consiguió efectuar lo suficientemente bien su labor como para permitir que se transformara en una república de excepcional éxito. Pero la tipología resulta significativamente incompleta. El caso de una república donde los ciudadanos debían manejarse desde el principio sin un legislador que les sirviera de guía, se tiene en consideración pero no se especifica. Y en particular nos quedamos sin saber qué pensaba Maquiavelo de Venecia, donde nunca hubo un legislador y a la que se presuponía una excepcional estabilidad desde el principio. Es evidente que Maquiavelo no dice todo lo que piensa.

Cuando los ciudadanos perfeccionan sus relaciones recíprocas en un contexto temporal, practican la *virtù* en el sentido de que procuran obtener superioridad sobre la *fortuna*. De la práctica de esa *virtù* por el príncipe nuevo da cuenta la primera de las obras de Maquiavelo: con anterioridad a *Il Principe* no se había dicho gran cosa en el plano teórico sobre ese tema. Pero también los ciudadanos practican la virtud cuando establecen, mantienen y, de hecho, mejoran la estructura de sus relaciones éticas y políticas, y aquí la literatura teórica resultaba considerablemente más abundante. En este estadio, sin mencionar por su nombre al autor, Maquiavelo se embarca en el *Discorsi* en una larga exposición de la teoría de Polibio sobre el ciclo constitucional [15]. Dado que no es factible —tal y como veremos— reducir el *Discorsi* a un simple tratado sobre cómo instituir un ordenamiento político perfectamente equilibrado que escape al ciclo para huir de la influencia del tiempo y acceder a la eternidad, es lógico preguntarse qué pretende Maquiavelo al sumergirse en Polibio. Es posible encontrar una respuesta al final del capítulo II donde el autor repite su anterior distinción entre ciudades que tuvieron y no tuvieron en sus orígenes legisladores perfectos. Licurgo en una sola *occasione* —Maquiavelo no usa la palabra pero introducirla ayuda al razonamiento— estableció una distribución de poder entre reyes, nobles y pueblo que pervivió más de ochocientos años. Solón fracasó y, en consecuencia, Atenas no consiguió nunca alcanzar la estabilidad. Pero el caso de Roma —en relación al que Polibio había desarrollado una teoría completa— exhibe el fenómeno más extraordinario de todos. Aquí, ningún legislador buscó integrar al uno, a los pocos y a los muchos; el reino establecido por Rómulo desapareció con Tarquino; bajo la república se sucedieron las rivalidades y enfrentamientos entre patricios y plebeyos; y así, de toda esta desunión, surgió la constitución que admiró Polibio, una constitución lo suficientemente estable como para conquistar el mundo [16].

---

non si accordano mai ad una legge nouva che riguardi uno nuovo ordine nella città, se non è mostro loro da una necessità che bisogni farlo; e non potendo venire questa necessità sanza periculo, è facil cosa che quella repubblica rovini avanti che la si sia condotta a una perfezione d'ordine.»

[15] II, 2; *Opere*, pp. 96-99.

[16] *Opere*, pp. 99-100: «[...] Roma, la quale non ostante che non avesse uno Licurgo che la ordinasse in modo nel principio che la potesse vivere lungo tempo libera, nondimeno furo tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore lo fece il caso. Perché se Roma non sortí la prima for-

Maquiavelo ha culminado con su reflexión un drástico experimento de secularización. Ha precisado que la virtud cívica y el *vivere civile* pueden —aunque no es necesario que lo hagan— desarrollarse por completo en la dimensión de la contingencia sin que intervengan agentes exteriores al tiempo. El objetivo definido por Polibio y alcanzado por Licurgo puede substraerse todavía al tiempo y al cambio, pero existen circunstancias en que los ciudadanos se encaminan a esa meta con sus propias fuerzas aunque sean limitadas y se encuentren condicionadas por el tiempo. El ejemplo interesante no es Esparta, donde una fórmula eterna y, por tanto, destinada a deparar estabilidad intemporal al estado, fue redactada en un único momento por un legislador virtualmente independiente del tiempo, sino Roma donde el objetivo fue alcanzado —en la medida en que los hombres pueden llegar a alcanzarlo— por los actos desordenados e impulsados por el azar de hombres particulares que operaban en la dimensión de la contingencia y de la *fortuna*. Los hombres que así proceden escapan a la *fortuna* mediante el ejercicio de una *virtù* que es la suya y no la del legislador sobrehumano, y si de ello resulta una república conquistadora —incluso aunque lleve generaciones alcanzarla— lo que ponen en pie será más duradero y estará más impregnado de virtud que ninguno de los posibles logros alcanzables por el «príncipe nuevo» (*principe nuovo*), a no ser que éste también sea un legislador, algo que según hemos visto resulta improbable. Pero apartándose de la figura arquetípica de Licurgo, Maquiavelo ha aceptado pagar un alto precio que tendrá importantes consecuencias. De la identificación en una sola persona de las figuras del legislador y el profeta que efectúa en *Il Principe*, hemos aprendido que Maquiavelo no había renunciado por còmpleto a pensar que los orígenes de la república o de cualquier otro estado o cuerpo político podían estar en el mundo de lo sagrado. Y siendo el estado la condición previa de la que surge la virtud en un hombre, parece lógico que deba ser creado por una virtud superior a la humana. Ello permite a Maquiavelo efectuar ciertas ironías históricas con relación a la inclusión del profeta canónico inspirado por el Dios de la Biblia en la categoría de los fundadores de estados junto con aquellos héroes-legisladores paganos que actuaron gracias a su capacidad sobrehumana para intuir *l'occasione*. De ese modo, Moisés no representa un tipo de profeta más destacado que Licurgo y la gracia cristiana, aun siendo un componente del concepto de legislador apenas aparece como variable independiente. La ironía adquiere tintes más serios cuando el autor examina el principado temporal que se supone fundado por Pedro, la otra sola figura del panteón judeo-cristiano (excepto quizá Constantino) a quien el papel del legislador por la gracia pudiera posiblemente serle atribuido. Y así, en el capítulo XI de *Il Principe* se contiene un análisis singular, aunque no completamente despreciable, de principados eclesiásticos como los estados de la iglesia.

---

tuna, sortí la seconda: perché i primi ordini suoi se furono difettivi, nondimeno non deviarono dalla diritta via che li potesse condurre alla perfezione [...] alla quale perfezione venne per la disunione della Plebe e del Senato, come nei dua prossimi seguenti capitoli largamente si dimosterrà.»

> Sólo ellos tienen estados y no los defienden; súbditos y no los gobiernan; y sus estados, aunque indefensos, no son nunca conquistados; y sus súbditos aunque no son gobernados, no se preocupan de ello y ni pueden, ni piensan apartarlos de ellos. Sólo estos principados son seguros y felices [17].

El autor del *Tao Te Ching*, que podría haber escrito estas frases, hubiera dicho que no había nada que explicar, pero no es el caso de Maquiavelo. Ya que ni la virtud, ni la *fortuna* (como reconoce específicamente [18]), están en condiciones de explicar la existencia y supervivencia de ese tipo de principados, se permite repetir la anterior referencia humorística a la pretendida creación divina para sostener que, de otra forma, ninguna fundación exclusivamente humana regida con tamaña ineptitud podría durar más de un par de semanas. Maquiavelo echa mano de esta argucia con el propósito, no totalmente irónico, de sostener que puesto que tales principados son *esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe offizio di uomo presuntoso e temerario discorrer* sobre esos asuntos [19]. Para añadir después que los mantiene el *ordini antiquati nella religione* —las leyes que hunden sus viejas raíces en la religión y, por esa razón, poseen alguna cualidades de la costumbre— «que son tan poderosos y de una cualidad tal que consiguen mantener a sus príncipes en el poder, sea cual sea la forma en que ellos actúan y vivan» [20]. Si las decisiones de la providencia resultan inescrutables, difícilmente podrían servir para explicar el comportamiento de los hombres. El principado eclesiástico puede ser considerado, entonces, como una comunidad costumbrista más estable que la monarquía hereditaria y en el que importa incluso menos, la persona y actos del príncipe. Cuando, especialmente en el *Discorsi*, topamos con un párrafo en el que las figuras de la antigüedad clásica son tan visibles como las del panteón judeo-cristiano, Maquiavelo nos está recordando que existieron otras religiones que posiblemente deban su existencia al sólo hecho de la acción humana. Surge ahora una nueva categoría de innovadores y Maquiavelo nos dice:

> De todos los hombres que han recibido alabanzas, han recibido más los autores o fundadores de religiones. Tras ellos, vienen los que fundaron repúblicas o reinos. Después, los que a la cabeza de sus ejércitos acrecentaron el propio reino o la patria. A éstos se añaden luego los hombres de letras [...] [21].

---

[17] *Opere*, p. 37: «Costoro soli hanno stati, e non li defendano; sudditi, e non li governano: e li stati, per essere indifesi, non sono loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, ne pensano ne possono alienarsi da loro. Solo adunque questi principati sono sicuri e felici.»

[18] *Opere*, p. 36: «[...] si acquistano o per virtù o per fortuna, e sanza l'una e l'altra si mantengano [...]»

[19] P. 37: «Ma sendo quelli retti da cagione superiori alle quali mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne; perché sendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe offizio di uomo prosuntuoso e temerario discorrerne.»

[20] Pp. 36-37: «[...] sono sustentati dalli ordini antiquatti nella religione, quali sono suti tanto potenti e di qualità che tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino.»

[21] *Discorsi*, I, 10; *Opere*, p. 118: «Intra tutti gli uomini laudati, sono i laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appesso dipoi quelli che hanno fondato o republiche o regni. Dopo a costoro sono celebri quelli che, preposti agli eserciti, hanno ampliato o il regno loro o quello della patria. A questi si aggiungono gli uomini litterati [...]»

En este párrafo se aprecia una redistribución de los énfasis en la argumentación de Maquiavelo. Desde el momento en que el profeta se perfila como autor de algo susceptible de explicación en términos humanos, se convierte en fundador de una estructura que posee ciertas propiedades que la hacen estable y, por tanto, más perdurable que cualquier otra fundamentada en la lealtad heredada. Ésta es la razón que sitúa al profeta por encima del legislador; aun así sabemos que el legislador, al menos si aspira a fundar una república, tiende a crear una estructura de virtud que es algo más que una estructura costumbrista. Maquiavelo está preparando el terreno a su posterior argumento de que un substrato religioso es requisito previo a la virtud y de que Roma no podría haber sobrevivido sin la contribución de su segundo rey Numa Pompilio que consagró su vida a desarrollar una religión y a introducirla en la naturaleza de los romanos [22]. Pero que la religión sea requisito previo de la virtud cívica porque puede hacer cambiar la naturaleza de los hombres, no equivale, sin embargo, a identificarla con la auténtica virtud cívica ya que ésta sólo cobra existencia en el contexto de un marco cívico. Este argumento servirá a Maquiavelo para justificar su convicción de que la religión debe estar subordinada a la política y su crítica al cristianismo, al que acusa de imbuir en los hombres valores diferentes a los valores cívicos [23]. El profeta puede situarse por encima del legislador en la medida en que su obra es más duradera, pero deberá aspirar a convertirse en legislador y a proporcionar a su pueblo una religión susceptible de servir de substrato a la ciudadanía. Continúa afirmando que las costumbres religiosas son sólo una parte del conjunto que conforma la virtud cívica y, en este punto, nos hace notar que después del profeta y del legislador, el guerrero es el fundador más alabado. Rómulo era un legislador y un guerrero, capaz de «establecer instituciones civiles y militares sin ayuda de la autoridad divina»; Numa era un legislador en el sentido de que fue el inventor de la religión romana y hay pasajes aparentemente contradictorios en el Libro I del *Discorsi*, dedicados al problema de qué figura debe ser más alabada y estudiada [24]. De una parte, la labor de Numa era más difícil que la de su predecesor, ya que es más fácil enseñar a

---

[22] I, II, en general.

[23] Véase, más adelante, n. 76.

[24] I, II; *Opere*, p. 123: «E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, ad animire la Plebe, a mantenere gli uomini buoini, a fare vergognare i rei. Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse piú obligata, o a Romolo o a Numa, credo piú tosto Numa otterrebbe il primo grado: perché dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi e non religione, con dificultà si può introdurre quella.»

Y, más adelante, *Opere*, cit., p. 144: «[...] pensò che a volere mantenere Roma bisognava volgersi alla guerra, e somigliare Romolo, e non Numa. Da questo pigliano esemplo tutti i principi che tengono stato: che che somiglierà Numa lo terrà o non terrà secondo che i tempi o la fortuna gli girerà sotto: ma chi somoglierà Romolo, e sia come esso armato di prudenza e d'armi, lo terrà in ogni modo, se da una ostinata ed eccesiva forza non gli è tolto.» Se aprecia como el lenguaje utilizado para hablar del *principi armato di prudenza e d'armi* se hace eco de la terminología utilizada en el cap. II de *Il Principe* para referirse al *principe naturale* que debe estar seguro frente a todo excepto cuando entra en juego *una estraordinaria ed eccesiva forza*. El tránsito de uno a otro se evidencia en la nota 4 del cap. 6.

los hombres el arte y el valor militar que cambiar su naturaleza a través del recurso a la religión; de otra, los sucesores de Numa optaron sabiamente por continuar el camino de Rómulo, ya que la hostilidad de sns vecinos hizo que la política de paz dependiera demasiado del «tiempo y la fortuna». Estamos volviendo a las antítesis de *Il Principe*: el profeta armado y el desarmado, el hombre cauto y el audaz; nos encontramos de nuevo en el mundo de la *fortuna* y la *virtù*. Está claro que la costumbre, la religión y el espíritu militar entran todos en algún, aunque todavía indefinido, concepto de virtud cívica; la virtud así concebida no resulta separable de la *virtù* que aspira dominar a la *fortuna*; y existen muchos tipos de legislador además del tipo ideal que encontramos en *Il Principe*. En suma, éstas son las ideas clave de la estructura conceptual del *Discorsi*.

Se diría que Maquiavelo anda en pos de los medios sociales a cuyo través la naturaleza de los hombres puede llegar a ser transformada hasta el punto de hacerlos capaces de ser ciudadanos. La combinación de Rómulo y Numa, sugiere formas para que el legislador se desembarace de la necesidad de actuar simplemente como aquel «profeta armado» de *Il Principe* que debía recurrir a la fuerza en el momento en que los hombres dejaban de creer en él; esto le libera al mismo tiempo de la necesidad de ser el demiurgo sobrehumano que encontramos en este mismo capítulo, al que basta sólo la *occasione* para pronunciar la palabra que transforma la materia informe. El legislador-profeta es una figura todavía más rara en el *Discorsi* que en *Il Principe*, porque la *virtù* del legislador es menos significativa que los procesos sociales y educativos que éste pone en movimiento, y que le permiten vivir en el tiempo y ser una figura de menor prestigio que Licurgo o Moisés. Pero reduciendo el papel del legislador, Maquiavelo disminuye su dependencia de aquella doctrina de Savonarola para la que constitución de la república —la *prima forma*— debía ser obra de la gracia. Si los hombres no precisan de lo sobrehumano para ser ciudadanos ya que alcanzan la ciudadanía en el mundo del tiempo y de la fortuna, la ciudad terrenal y la ciudad de Dios han cesado una vez más de ser idénticas; y no se trata de una distinción ética sino histórica. Nos estamos acercando al punto en que Maquiavelo observa que los estados no pueden ser «gobernados por padrenuestros» y que los fines cívicos —incluyendo la virtud de la ciudadanía— nada tienen que ver con los fines de la redención. Ésta es la sugerencia más subversiva insinuada en el *Discorsi*, más subversiva aun que todas las contenidas en *Il Principe*.

[III]

El escenario se encuentra preparado para que Maquiavelo presente las audaces y arrebatadoras hipótesis que sirven de fundamento al *Discorsi* y que Guicciardini iba a juzgar inaceptables[25]. La primera de estas hipótesis es que la

[25] Ver, más adelante, cap. 8. Y, en general, su *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*.

desunión y el conflicto entre nobles y pueblo fue la causa de que Roma alcanzara la libertad, la estabilidad y el poder[26] —afirmación desconcertante e increíble para unos espíritus que identificaban la unión con estabilidad y virtud, y el conflicto con innovación y decadencia, pero cada vez más inteligible si recordamos las ambigüedades de la *virtù*—. Los romanos operaron la innovación en un contexto que todavía no era lo suficientemente estable como para permitir que un comportamiento o conducta destinados o dirigidos al cambio fueran considerados como legítimos, pero, por otro lado, consiguieron con sus propios medios poner en pie una estructura en la que las diferentes fuerzas tuvieron una posición legítima; consecuentemente, deberemos prestar atención a acciones no propiamente legítimas que, sin embargo, contribuyeron a ese resultado. Pero si la unión surge de la desunión, es lógico que provenga de la acción irracional antes que de la racional. La inescrutable intervención de la fortuna podía ser la única explicación plausible y efectivamente Maquiavelo dice una vez que es el azar (*caso*)* y otra que es la *fortuna*, quienes han realizado aquello que el legislador (*ordinatore*) no ha podido hacer[27]. Pero invocar la *fortuna* no significa excluir la *virtù*; antes bien, es una respuesta ante ella y, por consiguiente, debemos proceder a buscar la especial *virtù*, de que hicieron gala los romanos en aquel periodo de su historia. Rememorando *Il Principe* podemos ser conscientes de que la *virtù*, en circunstancias de este género, tiende posiblemente más a tomar forma activa que pasiva, a ser más atrevida que prudente, y por consiguiente, exhibirá tanto las cualidades del león como las del zorro. Pero, sin embargo, la república necesita que se haga patente y operante en el comportamiento que individuos y grupos de ciudadanos practican entre sí, antes que en los solitarios dominios de un príncipe sobre la realidad que lo circunda; en consecuencia, su contenido social y ético debe ser forzosamente más amplio. Es decir, la *virtù* es parte integrante de la virtud.

El razonamiento de Maquiavelo prosigue con un resumen de los orígenes de la historia constitucional romana[28]. Aunque Rómulo y sus sucesores hicieron su trabajo casi a la perfección, las leyes que establecieron no fueron adecuadas a un *vivere libero*[29]. Cuando los reyes se tornaron tiranos —un lector que tenga en la mente el ciclo de Polibio notará que se trata de un ejemplo moral de corrupción que sigue a un poder fundado en postulados imperfectos— quedaba mucho por hacer para que la libertad fuera establecida. En consecuencia, el poder regio no resultó abolido por la expulsión de Tarquino, sino conservado en forma de consulado, compartiendo su autoridad con la nobleza del senado. Cuando los nobles, a su vez, cedieron a la corrupción y a la

---

[26] I, 2-6.

* En el texto inglés dice «Machiavelli says once that chance (caso) and once that *fortuna* brought is not a term exclusive of *virtù*», pero por las razones expuestas anteriormente en la traducción española se ha preferido emplear el término azar.

[27] Ver anterior n. 16 y la referencia allí citada.

[28] *Opere*, pp. 99-100.

[29] *Ibid.*: «Perché Romolo e tutti gli altri Re fecero molte e buone leggi, conforme ancora al vivere libero; ma perché il fine loro fu fondare un regno e non una republica, quando quella città rimase libera vi mancavano molte cose che era necessario ordinare in favore della libertà, le quali non erano state da quelli re ordinate.»

arrogancia, no fue preciso destruir el marco completo de gobierno para limitar su poder, que en cierta medida se encontraba ya limitado por los cónsules. Los tribunos de la plebe fueron establecidos para dar peso a la voz popular, y Roma fue desde entonces una sociedad mixta y «perfecta» en la que cada uno de los tres elementos era capaz de impedir que los otros dos cayeran en el exceso[30].

En esta poco clara narración, Maquiavelo parece querer decir que el paso decisivo se dio antes, y vincula el establecimiento del consulado a la expulsión de los reyes. Maquiavelo no especifica sus causas aunque parece ligarlas al miedo al retorno de los Tarquinos. El temor, dice, mientras duró, determinó que los nobles se comportaran moderadamente con el pueblo[31]. Pero el énfasis lo pone en la afirmación de que Roma tenía leyes apropiadas a la libertad, incluso antes de ser una ciudad libre, lo que indica que Rómulo y sus sucesores debieron hacer alguna contribución al ordenamiento de la libertad. Maquiavelo se sitúa entre aquellos —Guicciardini sería uno de estos— que sostienen que Roma era una república *tumultuaria* a la que salvaban de la destrucción sólo la suerte y sus extraordinarias proezas militares. El error es —afirma Maquiavelo— olvidar que donde hay buena organización militar por fuerza debe haber también buenas leyes; y donde hay *buoni ordini y buona milizia* habrá también casi con certeza *buona fortuna*[32]. Las buenas leyes producen, además, *buona educazione*, que se manifiesta en Roma por la escasa sangre vertida en enfrentamientos entre órdenes —al menos hasta los Gracos— y en la relativa relajación con que esas concesiones fueron efectuadas[33]. Los medios por los que los plebeyos manifestaban sus reclamaciones consistían en manifestarse, en cerrar sus tiendas, en rechazar el servicio militar, y en la *secessione* de la ciudad*, ninguno de los cuales era tan subversor del orden como a un hombre de hoy le pudiera parecer. Una república que pretenda servirse de su pueblo —y la frase está cargada de significado para la próxima etapa del razonamiento— debe procurarle medios para expresar sus aspiraciones[34], que en pueblos libres raramente son dañinas

[30] *Ibid.*, el término «*perfezione*» es utilizado dos veces mientras que el adjetivo «*perfetta*» una.

[31] I, 3; *Opere*, pp. 100-101.

[32] I, 4; *Opere*, p. 101: «[...] contro la opinione di molti che dicono Roma essere stata una republica tumultuaria, e piena di tanta confusione che se la buona fortuna e la virtù militare non avesse sopperito a' loro difetti, sarebbe stata inferiore a ogni altra republica. Io non posso negare che la fortuna e la milizia non fussero cagione dell' imperio romano; ma è mi pare bene que costoro non si avegghino che dove è buona milizia conviene che sia buono ordine, e rade volte anco occorre che non via sia buona fortuna.»

[33] *Ibid.*, p. 102: «Né si può chiamare in alcun modo con ragione una republica inordinata, dove sieno tanti esempli di virtù, perché li buoni esempli nascano dalla buona educazione, la buona educazione dalle buona leggi, e le buona leggi da quelli tumulti che molti inconsideradamente dannano; perché che esaminerà bene il fine d'essi, non troverrà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà.»

* El término utilizado por Pocock es *to march out of city*. (*N. del T.*)

[34] *Ibid.*: «[...] dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quella città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo [...]»

para la libertad; un pueblo así sólo teme la opresión y tiene la capacidad de comprender cuando sus temores resultan infundados[35].

Todavía no tenemos una definición de la «libertad» del pueblo en aquel estado que en origen fue fundado por reyes, pero aparecen vínculos que, de alguna manera, la conectan con el servicio militar. *Buoni ordini* producen *buona milizia* y *buona educazione*. La libertad de la *plebs* romana consiste, al menos en parte, en su capacidad para rehusar el servicio militar y de su *buona educazione* Maquiavelo parece deducir la relativa ausencia de sangre vertida en los conflictos civiles y en las progresivas mejoras de la constitución que resuelven los conflictos. La libertad, la virtud cívica y la disciplina militar parecen coexistir entonces en una relación muy estrecha.

La segunda hipótesis más importante del *Discorsi* se anticipa en los capítulos V y VI del libro primero. La cuestión inicialmente planteada consiste en saber si algo llamado «guardia (*guardia*) de la libertad» debe ser confiado a los nobles o al pueblo[36]; como Guicciardini no tardará en señalar, Maquiavelo nunca llegará a precisar con claridad si la «*guardia*» que propugna significa un poder preponderante o alguna forma especializada de autoridad[37]. Pero muy pronto se percibe que Maquiavelo no está tanto preocupado por estudiar la distribución del poder o la elaboración de una constitución, como interesado en explorar la relación entre *virtù* militar y política. El autor presupone desde el principio que Esparta y Venecia confiaron esa «*guardia*» a los nobles y Roma al pueblo. Los tres casos han sido presentados como ejemplos exitosos de constitución equilibrada *(balanced)*, pero mientras Esparta disfrutó de esa condición desde tiempos de Licurgo, y Venecia la alcanzó gracias a la reflexión de sus ciudadanos y a la ayuda de la fortuna, Roma llegó a ella a través del conflicto interno en un proceso gradual. De alguna forma se establece en el razonamiento de Maquiavelo una cierta ecuación entre estabilidad pacífica y principio aristocrático. Anteriormente en el capítulo V, Maquiavelo afirma en términos inequívocos que la libertad pervivió más en Esparta y en Venecia que en Roma, donde la pretensión de la plebe de acaparar todos los cargos determinó la intervención de Mario y la

[35] *Ibid.*, pp. 102-103: «E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi. E quando queste opinioni fossero false e vi è il rimedio delle concioni, che surga qualche uomo da bene che orando dimostri loro come ei s'ingannano: e li poppoli, come dice Tullio, benché siano ignoranti sono capaci della verità, e facilmente cedano quando da uomo degno di fede è detto loro il vero.»

[36] I, 5, título: «Fove piú sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel popolo o ne' grandi [...]»

[37] «No comprendo el enunciado de la cuestión, es decir, qué significa depositar la garantía *(guardia)* de la libertad en el pueblo o en los nobles, porque una cosa es determinar quién tiene el poder: los nobles o la plebe —y de esto Venecia es un ejemplo porque allí el poder está en manos de los nobles ya que todos los plebeyos han sido excluidos— y otra, decir allí donde todos tienen una participación en el gobierno, quién tiene especial responsabilidad o cuidado en la defensa de la libertad que se encuentra atribuida bien a los magistrados plebeyos bien a los nobles.» *Considerazioni intorno ai Discorsi*, cit, traducido del texto inglés de Cecil y Margaret Grayson (eds.), y trad., *Francesco Guicciardini: Selected Writings*, Oxford University Press, Londres, 1965, p. 70.

ruina de la república; de manera que si pretendemos dar el valor debido a la consecución de la mayor estabilidad y duración posibles, deberíamos optar claramente por la versión aristocrática de la libertad[38]. Pero Maquiavelo no se queda aquí, y de su argumentación se deduce que no se decide por esta segunda opción. Antes bien, se embarca en una discusión para saber qué resulta más peligroso para una república: el deseo de los nobles de preservar cuanto tienen (un monopolio de los cargos) o el propósito del pueblo de adquirir lo que no tiene (acceso abierto a las magistraturas); al efecto sostiene el autor, por así decirlo entre paréntesis, que la cuestión crucial al respecto radica en determinar si la república pretende crecer y establecer un imperio, como fue siempre el propósito de Roma, o simplemente busca mantener su independencia, como en origen fue el único propósito de Esparta y de Venecia[39].

El tipo ideal de poder perfectamente estable se ha asimilado ya al predominio aristocrático; ahora, se trata de explicar que el ideal de estabilidad no es, en sí mismo, el único valor a realizar ya que una república puede aspirar a construir un imperio sacrificando su propio afán de pervivir en el tiempo —una elección que implica preferencia por una forma más popular de gobierno—. Lo que aquí se discute es el problema, típico de la generación de Maquiavelo, de la capacidad de la república para dominar su espacio exterior[40]. Todas las ciudades tienen enemigos y viven bajo el imperio de la fortuna, y es preciso considerar si una postura defensiva no las expondrá más al cambio inesperado que cualquier tentativa temeraria de dominarlo. La antítesis entre prudencia y audacia está operando de nuevo. Pero ahora la asociación crucial es la que pone en relación la política externa con la distribución interna del poder. Esparta y Venecia, desde el momento en que pudieron evitar una política dirigida a la búsqueda del imperio y se atuvieron a la postura del hombre prudente que sabe esperar los acontecimientos[41], no necesitaron armar al pueblo ni concederle autoridad política; consecuentemente, pudieron disfrutar de estabilidad y paz interna. Roma decidió poseer un imperio, un audaz intento de dominar el mundo exterior y, por tanto, en favor de la innovación y de una *virtù* que le permitiera controlar el desorden que sus propias acciones habían ayudado a causar. Debió, pues, armar al pueblo, padecer los conflictos provocados por las reclamaciones de aumentar su

---

[38] *Discorsi*, I, 5; *Opere*, p. 103: «E se si andasse drieto alle ragioni, ci è che dire da ogni parte; ma se si esaminasse il fine loro, si piglierebbe la parte de' Nobili, per avere la libertà di Sparta e di Vinegia piú lunga vita che quella di Roma.»

[39] *Ibid.*, p. 104: «Ed in fine chi sottilmente esaminerà tutto, ne farà questa conclusione: o tu ragioni d'una repubblica che voglia fare uno imperio, come Roma, o d'una che le basti mantenersi. Nel primo caso gli è necessario fare ogni case come Roma; nel secondo può imitare Vinegia e Sparta, per quelle cagioni, e come nel seguente capitolo si dirà.»

[40] Todo el capítulo I, 6 requiere ser leído está en clave.

[41] *Opere*, p. 109: «[...] se la è difficile a espugnarsi, como io la presuppongono, sendo bene ordinata alla difesa, rade volte accaderà o non mai che uno possa fare disegno di acquistarla. Se la si starà intra i termini suoi, e veggasi per esperienza che in lei non sia ambizione, non occorrerà mai che uno per paura di sé le faccia guerra; e tanto piú sarebbe questo, se e' fussi in lei constituzione o legge che le proibisse l'ampliare. E sanza dubbio credo che potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e' sarebbe il vero vivere politico e la vera quiete d'una città.»

poder y hacer concesiones para satisfacer sus exigencias [42]. Armar a los plebeyos contribuyó a la grandeza militar de Roma, la lucha entre órdenes a la consolidación del gobierno mixto y un pertinaz desequilibrio, todavía por analizar, fue la causa de la corta vida de la libertad romana. Roma es, por así decirlo, el «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) de las repúblicas, y Maquiavelo preferirá estudiar Roma antes que ocuparse de Venecia por la misma razón que prefirió estudiar al príncipe nuevo antes que al gobernante hereditario: el corto plazo es más interesante que el largo y, además, tiene una existencia más gloriosa. Pero a diferencia del príncipe hereditario, Esparta y Venecia no escaparon al dominio de la fortuna; en efecto, pretendiendo inicialmente defender su independencia, se vieron inducidas a imponerse a sus vecinos y la tarea resultó harto excesiva tanto para la elite militar espartana, como para los mercenarios contratados por Venecia; ciertamente destruyó la constitución interna de Esparta y a Maquiavelo no le hubiera importado si otro tanto hubiera sucedido en Venecia. Una república que consiguiera evitar todo contacto con sus vecinos podría limitar sus ejércitos y vivir para siempre en una estabilidad aristocrática, pero como se trata de una pretensión imposible [43], rechazar la expansión significaría exponerse a la fortuna sin pretender dominarla —Maquiavelo repite aquí lo dicho en el capítulo XXV de *Il Principe*—. La opción escogida por Roma no garantiza contra la degeneración final, pero en el presente y en el predecible futuro —dicho en pocas palabras en el mundo del tiempo accidental— resulta ser, a la vez, más sabia y gloriosa [44].

Pero en la *virtù* romana hay más que el deseo de una república agresiva de dominar un mundo desordenado. Ya se ha dicho que la disciplina militar impuesta por los primeros reyes tenía algo que ver con el desarrollo de la libertad y la estabilidad en la república; y ahora acabamos de saber que existe una conexión intrínseca entre la expansión militar, la inclusión de los plebeyos en el ejército, y el *vivere popolare*. Lo que nos resta es comprender la relación que la mente de Maquiavelo establece entre capacidades militares y cí-

---

[42] *Opere*, p. 108: «[...] dare luogo a' tumulti e alle dissensioni universali il meglio che si può, perché sanza gran mumero di uomini e bene armati non mai una republica potrà crescere, o se la crescerà mantenersi.»

[43] *Opere*, p. 109: «Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte che la ragione non t' induce, t'induce la necesittà; talmente che avendo ordinata una republica atta mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi ed a farla rovinare piú tosto. Cosí dall'altra parte, quando il Cielo le fusse si benigno che la non avesse a fare guerra, ne nascerebbe che l'ozio la farebbe o effeminata o divisa; le quali due cose insieme, o ciascuna per sé, sarebbono cagione della sua rovina.»

[44] *Ibid.*: «Pertanto non si potendo, como io credo, bilanciare questa cosa, né mantenere questa via del mezzo a punto, bisogna nello ordinare la republica pensare piú onorevole, ed ordinarla in modo che quando pure la neccesitá la inducesse ad ampliare, ella potesse quello ch'ella avesse occupato conservare. E per tornare al primo ragionamento, credo ch'e' sia necessario seguire l'ordine romano e non quello dell'altre republiche, perché trovare un modo mezzo infra l'uno e l'altro non credo si possa: e quelle inimicizie che intra il popolo e il senato nascessino, tollerarle, pigliandole per uno inconveniente necessario a pervenire alla romana grandezza.»

vicas del individuo —o en un lenguaje más simple, entre el soldado y el ciudadano—. La respuesta a esta cuestión se distribuye a lo largo de las páginas tanto del *Discorsi*, como del *Arte della Guerra*, obras escritas, al parecer, entre 1519-1520, no mucho después de la conclusión del *Discorsi*. Ambos trabajos pueden ser, sin temor a incurrir en una interpretación forzada, leídos en conjunto.

«El Arte de la Guerra», la traducción a una lengua diferente —en este caso el español— del título original de este libro hace que el enunciado original pierda un poco su gran riqueza de matices. *L'arte della guerra* en italiano tiene un doble significado: de una parte significa el *«arte»* de la guerra en la acepción de talento creativo que posee un general, mientras que de otra hace referencia a la profesión de la guerra entendida en el sentido de que los principales menesteres que requerían un aprendizaje fueron organizados en Florencia en *arti* o guildas mayores y menores. El *arte della guerra* no se asemeja a ningún otro; es cierto que Maquiavelo escribe en alguna medida para demostrar como la labor de la guerra puede convertirse en un *arte* tan honorable y útil para las república como el *arte della lana* —la asociación de fabricantes de lana de la que tanto dependían la economía y la política florentinas—, pero el punto central de su razonamiento es que bajo ningún concepto debe convertirse en una profesión organizada de manera separada a la que los hombres puedan dedicar el resto de sus vidas. Un soldado que no es más que un soldado representa una amenaza para todas las demás actividades sociales y resulta muy poco útil para sí mismo. Retornamos al conocido asunto de la hostilidad de Maquiavelo hacia los mercenarios y a su absoluta inclinación por la milicia cívica, pero la conexión de este tema con la teoría aristotélica de la ciudadanía constituirá un tema capital si aspiramos a comprender su pensamiento político. Un hombre que consagra todas sus energías al *arte della lana* y no participa en la vida pública, para la teoría clásica no sería un verdadero ciudadano, y su actitud debilitaría la posición de sus iguales. Pero un hombre que dedique todas sus energías *al arte della guerra* —Maquiavelo utiliza en ocasiones expresiones como «hace de la guerra su *arte*»[45]— representa un peligro infinitamente superior. El artesano que se consagra únicamente a su menester, persigue un bien limitado y descuida el bien común y eso es malo. Y aun resultaría peor si optara por situar su interés en el lugar que corresponde al bien de la ciudad, tanto como lo sería hacer del *arte della lana* el gobernante único de Florencia. Pero el soldado profesional (dedicado exclusivamente a su menester) es muy posible que actúe de ese modo, y actuando así, su comportamiento resultaría más antisocial porque su *arte* consiste en disponer de los instrumentos de la coerción y la destrucción. Por un conjunto de razones —desde la desconfianza hacia los *condottieri* hasta el peligro de una tiranía cesarista— es importante «restringir la práctica de este arte a la repú-

[45] Por ejemplo, *Opere*, p. 503: «[...] guerra, che è l'arte mia [...] essendo questa una arte mediante la quale gli uomini d'ogni tempo non possono vivere onestamente, non la può usare per arte se non una repubblica o uno regno; e l'uno e l'altro di questi, quando sia bene ordinato, mai non consentí ad alcuno suo cittadino o suddito usarla per arte; né mai alcuno uomo buono l'esercitò per sua particulare arte.»

blica» (*«al pubblico lasciarla usare per arte»*)[46]. Ese *arte*, más que ninguna otra cosa, debe ser un monopolio público; sólo los ciudadanos deben poder practicarlo, sólo los magistrados deben poder dirigir el ejército, y es preciso que sólo pueda intervenir bajo autoridad y dirección pública.

La paradoja que subyace en el argumento de Maquiavelo, es que sólo a aquellos que empuñan las armas a tiempo parcial puede serles confiado un menester que, como la guerra y sus propósitos, precisa de un compromiso a tiempo completo. Un ciudadano llamado a las armas que posea un hogar y una ocupación propia (*arte*) ansiará terminar la guerra y volver a casa, mientras que un mercenario, satisfecho antes que entristecido si la guerra se prolonga indefinidamente, no hará nada por ganarla[47]. Mientras que el ciudadano que tiene su lugar en el cuerpo político comprende que la guerra se hace para preservarlo, un mercenario que tiene por morada el campo de batalla puede muy bien convertirse en instrumento de tiranía sobre la ciudad que lo contrató para defenderla —una tiranía que bien podría ejercer un Pompeyo, un César, o cualquier otro que una vez fue ciudadano y que ahora está lo suficientemente pervertido como para hacer de la espada su instrumento de poder—. Maquiavelo hace hincapié en estos argumentos con un vigor que le valdrá ser objeto de atención durante los tres siguientes siglos, pero se limita únicamente a explicar por qué sólo el que es ciudadano puede llegar a ser un buen soldado. No deja tampoco de decir que sólo quien es soldado puede llegar a ser un buen ciudadano aunque en este caso resulta menos explícito. El pensamiento que soporta su razonamiento resulta complejo y descansa, en parte, en algunas de las afirmaciones recogidas en el prefacio:

> Y si en cualquier ordenación de una ciudad o reino, se usa la mayor diligencia para mantener a los hombres fieles, pacíficos y llenos de temor de Dios, en la milicia la exigencia se redobla. ¿A qué otro hombre deberá requerir la patria mayor fe que a quien ha de prometer morir por ella? ¿En quién puede ser mayor el amor a la paz que en aquellos que solo pueden ser perjudicados (*offeso*) por la guerra? ¿En quién debería ser mayor el temor de Dios que en aquel que habiendo estado sometido a infinitos peligros, tiene mayor necesidad de su ayuda?[48].

---

[46] *Opere*, p. 505: «E dico que Pompeo e Cesare, e quasi tutti quegli capitani che furono a Roma dopo l'ultima guerra cartaginese, acquistarono fama como valenti uomini, non come buoni; e quegli che erano vivuti avanti a loro, acquistarono gloria come valenti e buoni. Il che nacque perché questi non preserò lo esercizio della guerra per loro arte, e quegli che io nominai prima, como loro arte la usarono.» Más adelante prosigue en la p. 507: «Debbe adunque una cittá bene ordinata volere che questo studio di guerra si usi ne' tempi di pace per esercizio e ne' tempi de guerra per necessitá e per gloria, e al publico solo lasciarla usare per arte, come fece Roma. E qualunque cittadino che ha in tale esercizio altro fine, non è buono; e qualunque cittá si governa altrimenti, non è bene ordinata.»

[47] *Ibid.*: «[...] se uno re non si ordina in modo che i suoi fanti a tempo di pace stieno contenti tornarsi a casa e vivere delle loro arti, conviene di necessità che rovini: perché non si trouva la piú pericolosa fanteria che quella che è composta di coloro che fanno la guerra come per loro arte; perché tu sei forzato o a fare sempre mai guerra, o a pagargli sempre, o a portare pericolo che non ti tolgano il regno.»

[48] *Opere*, p. 496: «E se in qualunque altro ordine della cittadi e de' regni si usava ogni diligenza per mantenere gli uomini fedeli, pacifichi e pieni del timore d'Iddio, nella milizia si raddoppiava. Perché in quale uomo debbe ricercare la patria maggiore fede, che in colui che le ha a promettere di morire per lei? In quale debbe essere piú amore di pace, che in quello che solo

La *virtù* militar precisa de la virtud política porque ambas tienden al mismo fin. La república es el bien común; el ciudadano, encaminando todas sus acciones hacia ese bien común dedica la vida a la república. Quien lucha por la patria ofrece en sacrificio su existencia y ambas coinciden al perfeccionar la naturaleza humana entregando sus bienes particulares a un fin universal. Si eso es virtud, entonces el guerrero hace tanta gala de ella como el ciudadano, y tal vez sea en el recurso a la disciplina militar donde el hombre aprende a ser ciudadano y a practicar la virtud cívica. En la anatomía de la virtud de la Roma del momento fundacional que Maquiavelo efectúa en el *Discorsi*, el autor parece entender que la virtud sobre la disciplina militar y la religión cívica constituyen dos procesos socializadores a cuyo través los hombres aprendieran a ser animales políticos. No confía en el cristianismo —o por lo menos lo autonomiza del bien político— porque enseña a los hombres a darse a fines diferentes de la ciudad y a amar sus propias almas más que a la patria[49]. Pero si de ello se infiere que no hay bien más elevado que el bien social, el propio bien social debe abandonar toda trascendencia. De la primitiva religión romana Maquiavelo dijo que estaba fundada principalmente sobre oráculos: los hombres consideraban divino a aquello que les deparaba los medios para predecir el futuro[50]. La religión pagana, a la que prefería antes que la cristiana como instrumento social, servía a un idéntico propósito al de la república: el dominio sobre la fortuna. Pero la república al ser una estructura de acción cumplía su cometido mejor que los oráculos; sus mentiras y errores podían encontrar justificación si daban a los hombres confianza en sí mismos, ayudándoles a demostrar su *virtù militar* —la mayoría de las anécdotas de Maquiavelo sobre la religión romana tienen que ver con el arte del augurio y de los auspicios antes de la batalla[51]— y a desarrollar aquella devoción al bien común que era el contenido moral de la religión pagana y la esencia de la virtud cívica. Fue la religión cívica la que hizo de los plebeyos romanos buenos soldados. Su disciplina militar, y su religión cívica, les llevó a estar atentos al bien común en medio de los conflictos civiles y así fueron capaces de dominar su futuro desafiando a los augurios cuando fue necesario[52].

Ahora resulta evidente que Maquiavelo está empleando el concepto de *virtù* armada para transformar la cuestión de la participación de los «muchos» en ciudadanía. La forma usual de defender el *governo largo* consistía en

---

dalla guerra puote essere offeso? In quale debbe essere piú timore d'Iddio, che in colvi che ogni dì sottomettendosi a infiniti pericoli ha piú bisogno degli aiuti suoi?»

[49] *Discorsi*, II, 2. Ver, más adelante, n. 77.

[50] I, 12; *Opere*, p. 126: «La vita della religione Gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici; tutte le altre loro cerimonie, sacrifici e riti, dependevano da queste. Perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, to lo potessi ancora concedere.»

[51] I, 13-15.

[52] *Opere*, p. 132: Papirius desafió los augurios y ganó una batalla; Appius Claudius los desafió y perdió; «di che egli fu a Roma condannato, e Papirio onorato: non tanto per avere l'uno vinto e l'altro perduto, quanto per avere l'uno fatto contro gli auspicii prudentemente, e l'altro temerariamente. Né ad altro fine tendeva questo modo dello aruspicare, che di fare i soldati confidentemente ire alla zuffa, dalla quale confidenza quasi sempre nasce la vittoria.»

afirmar que los «muchos» eran pacíficos, que aspiraban a poco más que al disfrute de una libertad privada, que tenían suficiente sentido común para rechazar lo que no era en su propio bien y suficiente sagacidad moral para elegir a sus superiores naturales entre la elite cívica y para y para mostrarles la natural deferencia. Maquiavelo utiliza esta línea de argumentación en el *Discorsi* y, a la vez, en un trabajo contemporáneo al *Arte della Guerra*, el *Discorso sopra il reformare lo stato di Firenze a instanza di Papa Leone*[53]; pero contrariamente a lo que reiteradamente hace Guicciardini, Maquiavelo no elabora una teoría de la distribución de funciones entre los «muchos» y los «pocos». El énfasis lo pone siempre en la innovación, en la *fortuna* y en la *virtù*; como veremos más adelante, el *Discorsi* es en parte un tratado sobre las diferentes formas que puede asumir la cantidad fija de *virtù* existente en el mundo en un momento dado en el tiempo, y de cómo conservar y canalizar esa cantidad de *virtù*. En la virtud romana Maquiavelo descubrió una nueva forma de *virtù* activa que es peculiar de los «muchos», y que existe sólo en los estados guerreros dinámicos que arman al pueblo y le confieren derechos civiles; su deuda para con la tradición de la milicia en la teoría florentina, unida a su experiencia bajo Soderini en organizar en la práctica una milicia, le inducen a fundamentar la ciudadanía en la virtud militar hasta el punto que la primera se convierte en producto de la segunda. El plebeyo que es ciudadano romano, no se define tanto como pudiera hacerlo un hombre que desempeña una cierta función en un sistema de toma de decisiones, cuanto como un hombre educado por la religión cívica y la disciplina militar para consagrarse a la *patria* y aportar esa devoción a los asuntos cívicos para conformarse así al doble modelo del innovador maquiavélico que hace demostración de *virtù* y del ciudadano aristotélico atento al bien común. La *plebs* romana prueba su *virtù* demandando sus derechos, y la virtud se encuentra satisfecha cuando sus reclamaciones son escuchadas.

Los análisis del *Arte della Guerra* sirven a Maquiavelo para definir, a la vez, los caracteres morales y económicos del ciudadano-guerrero. Para profesar la debida consideración hacia el bien público, es necesario que cuente con un hogar y con una ocupación propia diferente de la actividad militar. El criterio es idéntico al que se aplica a aquel ciudadano aristotélico que debía tener un hogar propio que gobernar para evitar ser siervo de otro hombre, para ser capaz de conseguir en su propia persona el bien y para que pudiera aprender la relación entre su propio bien y el de la *polis*. El soldado mercenario es un simple instrumento en manos de otro hombre, mientras el ciudadano-guerrero es más que un instrumento en manos del público porque su

[53] «Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze a instanza di Papa Leone», en *Tutte le Opere di Niccolo Maquiavelli*, ed. Francesco Flora y Carlo Cordié, Arnaldo Mondadori Editore, Roma, 1949, II, 526-540. Maquiavelo insiste en que a la *universalità dei cittadini* le debe ser devuelta la *autorità* que descansa en asociación en el Consiglio Grande (p. 534), pero añade que «li pochi cittadini non hanno ardire di punire gli uomini grandi» (p. 537) y que si los cambios se efectúan en el propósito de restaurar gradualmente la posibilidad de una elegibilidad general de los cargos públicos «non veggiamo ancora come la universalità dei cittadini non si avessi a contentare, veggendosi rendutte parte delle distribuzioni, e l'altre vedendo a poco a poco cadersi in mano» (p. 538).

virtù es suya, y porque combate sabiendo por qué combate. Hemos visto que para Bruni y Guicciardini, la pérdida de libertad y la corrupción del cuerpo político surgen cuando los hombres, por obligación o porque afeminan su comportamiento, esperan de otros lo que deberían hacer por sí mismos como miembros de la comunidad política. Está claro que eso también podría predicarse en un doble sentido, de una ciudad que deje de encuadrar a sus propios ciudadanos en ejércitos y empiece a emplear mercenarios en su lugar. Los ciudadanos serían corruptos porque permitirían a sus inferiores hacer por ellos lo que debiera ser hecho por el bien público; los mercenarios serían agentes de esa corrupción porque desempeñarían una función pública sin consideración hacia el bien público y así podría suceder que un ambicioso cualquiera llegara a alzarse contra la república y destruirla, induciendo a mercenarios sin conciencia a hacer por él lo que sólo debiera ser hecho por el bien público. Esto sucedería porque ciudadanos inconscientes habrían permitido que el ejército cesara de ser controlado en su cumplimiento del deber público. Si a continuación examinamos la teoría de la corrupción y los ejemplos aludidos por Maquiavelo en el *Discorsi*, observaremos hasta qué punto se encuentra fundada en el concepto de autonomía individual del ciudadano y hasta qué punto la realización de la autonomía del ciudadano-soldado descansa en su voluntad y en su capacidad para portar armas.

La corrupción surge inicialmente como un proceso generalizado de declive moral cuyos inicios resultan difíciles de anticipar y su progreso en el tiempo casi imposible de resistir. El orden constitucional está enraizado en el orden moral y es justamente al orden moral al que la corrupción afecta. De un lado, pues, no puede haber *buoni ordini* sin *buoni costumi*, pero, por otro, una vez que las *buoni costumi* se han perdido, la posibilidad de que las *buoni ordini* por sí solas tengan éxito en restaurar aquéllas es muy pequeña. Las instituciones dependen de la atmósfera moral y las mismas leyes que operan el bien en un pueblo no corrupto, producen efectos contrarios a los deseados cuando la corrupción se ha impuesto [54]. Por esta razón se hace necesario estudiar el fracaso de los Gracos que con el mejor de los propósitos precipitaron la ruina de Roma al intentar reactivar las instituciones en su anterior virtud [55]. Cuando Maquiavelo advierte que los cuerpos políticos y religiosos deben ser preservados devolviéndolos a sus principios originales (*riducano inverso i*

---

[54] *Discorsi*, I, 18; *Opere*, p. 140: «E presupporrò una città corrottissima, donde verrò ad accrescere piú tale difficultà; perché non si truovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione. Perché cosí come gli buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, cosí le leggi per osservarsi hanno bisogno de' buoni costumi. Oltre a di questo, gli ordini e le leggi fatte in una republica nel nascimento suo, quando erano gli uomini buoni, non sono dipoi piú a proposito, divenuti che ei sono rei. E se le leggi secondo gli accidenti in una città variano, non variano mai, o rade volte, gli ordini suoi: il che fa che le nouve leggi non bastano, perché gli ordini che stanno saldi le corrompono.»

[55] I, 37: *Opere*, p. 173: «Del quale disordine furono motori i Gracchi, de' quali si debbe laudare piú la intenzione che la prudenzia. Perché a volere levar via uno disordine cresciuto in una republica, e per questo fare una legge che riguardi assai indietro, è partito male considerato: e come di sopra largamente si discorse, non si fa altro che accelerere quale male a che quel disordine ti conduce; ma temporeggiandolo, o il male viene piú tardo, o per sé medesimo, col tempo, avanti che venga al fine suo, si spegne.»

principii loro)[56], no está afirmando que un estado corrupto pueda volver a sus inicios[57], y por así decirlo, comenzar de nuevo, o que el ciclo de Polibio sea reversible, sino que los síntomas de la corrupción deben ser prevenidos mediante una revisión ejemplar y probablemente punitiva de los *principii* en intervalos de aproximadamente diez años[58]; en suma, debemos evitar dejar envolvernos por el proceso del tiempo tanto como sea posible. Los mecanismos institucionales pueden reforzarse y renovarse y están en condiciones de prevenir los síntomas de la corrupción cuando ésta realmente todavía no ha comenzado, pero una vez que la corrupción ha comenzado posiblemente resulten impotentes. La ventaja que supone contar con un dispositivo institucional encargado de revisar periódicamente los *principii*, está en que, de otro modo, los primeros síntomas de corrupción podían ser detectados solamente por la prescencia de un sabio, que (admitiendo que exista) encontraría difícil convencer a sus vecinos y mucho más cuanto más corruptos fueran. La trágica perplejidad de toda esta situación estriba en que la corrupción sólo resulta fácilmente perceptible cuando se ha generalizado y, en ese momento, las *costumi* del pueblo habrán cambiado hasta el punto que las viejas leyes y los viejos remedios no servirán de nada. En estas condiciones, Maquiavelo sustituye su habitual preferencia en favor de la acción audaz por el contemporizar; es un error legislar contra las costumbres establecidas, como hicieran los Gracos, incluso cuando resulten corruptas, y Cleómenes de Esparta procedió atinadamente realizando una sangrienta purga de corruptos antes de intentar res-

[56] III, I; *Opere*, p. 309: «E perché io parlo de' corpi misti, come sono le republiche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno piú lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare, ovvero che per qualche accidente, fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa piú chiara che la luce che non si rinnovando questi corpi non durano.

»Il modo del rinnovargli è, come è detto, ridurgli verso e'principii suoi: perché tutti e principii delle sette e delle republiche e de' regni conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione ed il primo aurgumento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo.» Sobre la aplicación de este principio a la religión véase lo dicho, más adelante, en la nota 81.

[57] Aunque el saqueo de Roma por los galos está cerca de un nuevo comienzo desde la materia reducida al caos; *ibid.*, pp. 309-310.

[58] *Opere*, pp. 310-311: «Le quali cose [Maquiavelo ha estado enumerando los castigos ejemplares recogidos por Livio y discutidos más de una vez en el *Discorsi*] perché erano eccessive e notabili, qualunque volta ne nasceva una, facevano gli uomini ritirari verso il segno [lo que según parece puede decirse con más razón de los romanos que de aquel Cesare Borgia que hizo ajusticiar a Ramiro de Orca]; e quando le cominciarono a essere più rare cominciarono anche a dare piú spazio agli uomini di corrompersi e farsi con maggiore pericolo e piú tumulto. Perché dall'una all'altra di simili esecuzioni non vorrebbe passare il piú diece anni, perché passato questo tempo, gli uomini cominciano a variare con i costumi e trapassare le leggi: e se non nasce cosa per la quale si riduca loro a memoria la pena, e rinnuovisi negli animi loro la paura, concorrono tosto tanti delinquenti che non si possono punire sanza pericolo.» Lo dicho es cierto, independientemente de lo correcto o no del *principio* original. Maquiavelo continúa diciendo que los Médicis de Florencia que gobernaron Florencia entre 1434 y 1494, acostumbraron a *ripigliare lo stato*, es decir, disolver su propio sistema para así renovarlo en su severidad original, un procedimiento que recuerda a las «grandes purgas» y «revoluciones culturales» de los tiempos modernos.

taurar las leyes de Licurgo[59]. Si no es posible proceder de ese modo, más vale contemporizar[60], pero es evidente que no hay mucho más que esperar de un proceso temporal regido por una corrupción creciente que de otro que esté gobernado por la *fortuna*. La única esperanza real estaría en el poder absoluto de un hombre de virtud trascendente que pusiera término a la corrupción y restaurara la virtud en el pueblo. Pero un hombre semejante deberá hacer frente a una tarea todavía más ardua que la que encararon los legisladores carismáticos de *Il Principe*, porque mientras éstos encontraron a sus pueblos en un estado de completa anomia y de perfecta aformalidad que hizo posible que no debieran a la *fortuna* más que la *occasione*, aquél se encontrará ante un pueblo corrupto y ante una atmósfera propicia a la *fortuna* por la perversidad de su comportamiento. En estas circunstancias, incluso el profeta armado puede fracasar; aun más, los métodos que le deparan el poder pueden llegar a corromperlo[61], y en caso de que no fuera así, no bastaría toda una vida de carisma para devolver a los hombres la virtud perdida[62], porque a su muerte volverían a su primitiva abyección (tal y como se dijo que profetizara De Gaulle a los franceses). Las probabilidades de que un legislador sobrehumano se vea sucedido por otro de la misma índole son evidentemente remotas, aunque vista la insistencia de Maquiavelo en la *virtù* religiosa y militar (de la que son ejemplo Rómulo y Numa) como instrumento de la fundación constitutiva de un estado, y es de notar que el autor no haya hecho uso del ejemplo del soldado Josué sucesor del profeta Moisés, o de los jueces que siguieron a Josué como caudillos inspirados por Dios. El intento de descubrir legisladores entre los profetas de la historia sagrada judía, significativamente no se repite en el *Discorsi*.

Hasta este momento, podía pensarse que el razonamiento de Maquiavelo estaba dando a entender que la corrupción es poco más que una prolongación

---

[59] I, 9 (Cleómenes), 17, 18 (Cleómenes otra vez), 33, 38, 46.

[60] I, 33: *Opere*, pp. 164-165: «Dico adunque che, poi che gli è difficile conoscere questi mali quando ei surgano, causata questa difficultà da uno inganno che ti fanno le cose in principio, e piú savio partito il temporeggierle, poi che le si conoscono, che l'oppugnarle: perche temporeggiandole, o per loro medesime si spengono o almeno il male si differisce in piú lungo tempo. E in tutte le cose debbono aprire gli occhi i principi, che disegnano cancellarle o alle forze ed impeto loro opporsi, di non dare loro in cambio di detrimento argumento, e credendo sospingere una cosa tirarsela dietro, ovvero suffocare una pianta a annafiarla; ma si debbano considerare bene le forze del malore, e quando ti vedi sufficiente a sanare quello, metterviti sanza rispetto, altrimenti lasciarlo stare né in alcun modo tentarlo.»

[61] I, 18; *Opere*, p. 142: «[...] a fare questo non basta usare termini ordinari essendo i modi ordinari cattivi, ma è necessario venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'armi, e diventare innanzi a ogni cosa principe di quella città e poterne disporre a suo modo. E perché il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una republica presuppone uno uomo cattivo, per questo si troverrà che radissime volte accaggia che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono, voglia diventare principe; e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene, e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene che gli ha male acquistata.»

[62] I, 17; *Opere*, p. 139: «[...] ma morto quello, la si ritorna ne' primi disordini suoi. La cagione è, che non può essere uno uomo di tanta vita che'l tempo basti ad avvezzare bene una città lungo tempo male avvezza. E se uno d'una lunghissima vita o due successioni virtuose continue non la dispongano, come la manca di loro, come di sopra è detto, rovina: se già con di molti pericoli e di molto sangue e' non la facesse rinascere.»

de la *fortuna* —una sucesión irracional de actos divergentes de una norma, incontrolable por impredecible e intrínsecamemente subversora del orden establecido—. Pero, en realidad, el fenómeno es objeto de un análisis bastante más detallado de cuanto puedan sugerir las apariencias. Es de señalar cuán a menudo emplea Maquiavelo en su análisis de la corrupción un lenguaje teológico: leyes y constituciones, incluso estructuras de virtud, son la *forma*, mientras el legislador y el garante de la observancia de la ley (por no mencionar al reformador), buscan imponer una forma a la *materia* de la república, que es su materia humana constitutiva. En ciertos capítulos del *Discorsi* nos acostumbramos a ver utilizar la expresión *materia* como término casi coloquial para designar la población de un estado, pero en la teoría de la corrupción su uso es técnico[63]. Lo que sucede a medida que se desarrolla la corrupción, nos dice Maquiavelo, es que la *materia* sufre una mutación y la razón que hace que las viejas leyes pierden su eficacia cuando esto ocurre, es que una misma forma no puede ser impuesta —como tampoco se puede extraer de ella— de la misma manera a una materia diferente. Y a veces casi sugiere que los romanos quizás hubieran debido elaborar nuevas leyes para adecuarlas a su cambiante estado, aunque en tanto ese cambio sea entendido como corrupción, resulta virtualmente imposible que hubiesen podido proceder de ese modo.

Parece como si en toda esta argumentación de Maquiavelo sobre la corrupción planeara una cierta ambigüedad acerca de si la *materia* está transformándose en otra cosa diferente o simplemente se está descomponiendo. Pero conviene recordar a este respecto que para Savonarola la reforma buscaba restablecer la *prima forma* y como eso significaba restaurar el fin primordial del hombre —conocer a Dios practicando una vida virtuosa—, para él, la reforma consistía en una restauración completa de la naturaleza moral del hombre que se llevaría a cabo a través de la gracia. Como quiera que otros autores florentinos habían venido estableciendo de manera creciente una cierta equivalencia entre virtud y *vivere civile*, sus condiciones necesarias se habían hecho cada vez más temporales; el tiempo (la historia) se encontraba dominado por fuerzas como la práctica y la costumbre, es decir, por las fuerzas creadoras de «la segunda naturaleza». Si la aptitud de la *ma-*

---

[63] I, 17; *Opere*, p. 139: «[...] dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandali non nuocono: dove la è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano, se già le non son mosse da uno che con una estrema forza le faccia osservare tanto che la materia diventi buona [...] una città venuta in declinazione per corruzione di materia, se mai occorre che la si rilievi, occorre per la virtù d'uno uomo che è vivo allora, non per la virtù dello universale che sostenga gli ordini buoni [...]. I, 18; *Opere*, p. 141.«[...] altri ordini e modi di vivere si debbe ordinare in uno suggetto cattivo che in uno buono, nè può essere la forma simile in una materia al tutto contraria.» III, 8; *Opere*, p. 342: Manlius Capitolinus «venne in tanta cecità di mente, che non pensando al modo di vivere della città, non esaminando il suggetto, quale esso aveva, non atto a ricevere ancora trista forma, si misse a fare tumulti in Roma contro al Senato e contro alle leggi patrie. Dove si conosce la perfezione di quella città e la bontà della materia sua [...]. P. 343: «se Manlio fusse nato ne' tempi di Mario e di Silla, dove già la materia era corrotta, e dove esso arebbe potuto imprimere la forma dell'ambizione sua arebbe avuti quegli medesimi seguiti e successi che Mario e Silla [...]. Però è bisogno, a volere pigliare autorità in una republica e mettervi trista forma, trovare la materia disordinata dal tempo, e che a poco a poco e di generazione in generazione si sia condotta al disordine [...]»

teria para asumir la *forma* de la virtud republicana estaba dominada por su segunda naturaleza, por una condición determinada por el tiempo, el cambio en la *materia* podía ser un cambio cualitativo, es decir, el paso de una condición temporal (o histórica) a otra. De acuerdo con esto, cabía plantear la cuestión de hasta qué punto el príncipe o legislador podían modificar la segunda naturaleza, o la estructura de la costumbre que era producto del tiempo y las circunstancias. Dado que la república era una estructura de virtud, debería ser bastante más que una estructura costumbrista, aun así, la virtud se encontraba enraizada en las *buoni costumi* y éstas podían corromperse con el tiempo, de modo que la *materia* llegara a ser modificada y resultara menos capaz de virtud. De ese modo, por un lado, la virtud aparecía como un estado realizado con una perfección tal que no podía conocer más cambio que la degeneración y, por otro, la virtud se circunscribía a un tiempo histórico determinado y su pérdida se presentaba como un cambio de naturaleza histórica y cualitativa —aun cuando una descripción semejante debiera estar delimitada por los contenidos de aquello que conducía, o no, hacia la virtud—.

En consecuencia en el *Discorsi* convive el análisis sociológico con el simplemente moral de la corrupción. Al final del primer capítulo (I, 17) donde se recogen las consideraciones sobre la corrupción, Maquiavelo dice inequívocamente que la corrupción no tiene otra causa que la generalizada inmoralidad de los hombres.

> Semejante corrupción y carencia de aptitud para la libertad (*vita libera*) surgen de la desigualdad en la ciudad y para restaurar la igualdad es necesario acudir a medios extraordinarios que pocos saben o quieren usar[64].

Lo que esta desigualdad significa no se dice en términos formales en ningún sitio. Para hacerse una idea de los pensamientos de Maquiavelo al respecto, es preciso recoger una serie de reflexiones repartidas en diferentes páginas. En el próximo capítulo —dedicado a explicar como la corrupción hizo inoperantes las viejas leyes de Roma— Maquiavelo afirma que después que los romanos derrotaron a todos sus enemigos y dejaron de temerles, comenzaron a elegir para las magistraturas no a los más idóneos sino a los más aptos para conquistar el favor (Maquiavelo emplea el término: ¡*grazia*!) de otros; más tarde, las confiaron a aquellos que tenían más poder, para que el miedo a los poderosos disuadiera a los hombres de bien de ir a la procura de las magistraturas e incluso de hablar libremente en público[65]. En estas condiciones la reforma se hizo imposible. Una república que llega a ese estadio no puede reformarse a sí misma; como las leyes se han hecho inoperantes la reforma debe ser llevada a cabo por medios violentos; y puesto que algunos son ahora más poderosos que la ley, deberán ser controlados por el poder casi monárquico de un hombre que incluso tendrá difícil restaurar la ley y la li-

---

[64] *Opere*, p. 139: «Perché tale corruzione e poca attitudine alla vita libera nasce da una inequalità che è in quella città, e volendo ridurre equale è necessario usare grandissimi straordinari, i quali pochi sanno o vogliono usare [...]»

[65] I, 18; *Opere*, pp. 140-142.

bertad con los medios que forzosamente se verá obligado a adoptar[66]. Así las cosas, el retorno —casi cíclico— a la monarquía se habrá hecho casi inevitable.

Pero si lo dicho constituye una manifestación del aumento de la «desigualdad» (*inequalità*), un término que en Maquiavelo no implica ni desigualdad en la riqueza ni en la autoridad política —no hay razones para suponer que Maquiavelo tuviera objeciones contra ninguna de las dos— si no una situación en la que algunos hombres dirigen su atención a otros hombres (los *particulari* de Guicciardini) cuando debieran dirigirla al bien y a la autoridad pública; de manera análoga «igualdad» (*equalità*) es la situación en que todos atienden en las mismas condiciones al bien público. La corrupción surge del ascenso de las facciones y de la aparición de ciudadanos poderosos, y se trata de una condición moral que golpea de manera igualmente corrosiva tanto a los poderosos como a sus clientes; por el momento y ateniéndose a este ejemplo, sus raíces son exclusivamente morales: un cambio a peor en las *costumi* romanas. Nada se dice, por ahora, acerca de las condiciones sociales que traen consigo la corrupción, pero es fácil imaginar que —dado que Maquiavelo asimila en sus teorías militares y sobre el estado popular, a los ciudadanos con el guerrero autosuficiente— tendrían que ver con la no posesión por parte de los muchos de los medios de la guerra, o con su renuncia a ellos.

En el capítulo 55, del Libro I, los conceptos de la corrupción y desigualdad reaparecen de una forma que constituye un análisis social de las condiciones propicias u hostiles al gobierno republicano. La república, dice Maquiavelo, resulta por completo imposible allí donde existen muchas personas de aquellas que él denomina *gentiluomini*. Y ésos son, bien los que viven en el lujo de sus rentas de tierras o estados, bien —y más peligroso todavía— los que además poseen castillos y súbditos (*sudditi*). Nápoles, Roma, la Romaña y Lombardía «*di queste due spezie di uomini ne sono piene*». Desgraciadamente, no queda suficientemente claro en el texto si Maquiavelo tiene en mente dos tipos de *gentiluomini*: militares y no militares, o dos clases de hombres: los señores habitantes de los castillos y sus *sudditi*. Esta segunda interpretación es al menos verosímil debido a que es el poder de los *gentiluomini* lo que les hace incompatibles con el gobierno libre y es difícil comprender qué clase de poder ejercerán los asentistas e indolentes señores de la primera categoría. Es la ausencia de *signori di castella*, así como el carácter excepcional de los *gentiluomini*, lo que hace la vida republicana posible en la Toscana; e igual que una república no puede establecerse a no ser que los *gentiluomini* sean expulsados primero —ya que de otra manera la *materia* estará tan corrupta que las leyes no podrán gobernarla y se hará necesario instaurar un poder real—, el gobierno monárquico no puede ser impuesto donde existe igualdad a no ser que se le den castillos y hombres a unos pocos am-

[66] *Ibid.*, pp. 142-143: «Da tutte le soprascritte cose nasce la difficultà o impossibilità, che è nelle città corrotte, a mantenervi una republica o a crearvela di nuovo. E quando pure la vi si avesse a creare o a mantenere, sarebbe necessario ridurla piú verso lo stato regio che verso lo stato popolare, accioché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenzia non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati. E a volergli fare per altre vie diventare buoni, sarebbe o crudelissima impresa o al tutto impossibile [...]»

biciosos y se les haga dependientes del monarca[67]. Aquí el pensamiento de Maquiavelo coincide casi con el de Ludovico Alamanni, excepto en que el primero hace hincapié en la figura del señor, mientras Alamanni lo hace en el cortesano.

Si los castillos y los sirvientes de los *gentiluomini* son la causa de la desigualdad y de la corrupción, la república incorrupta debe ser un estado que carezca de castillos señores y soldados, y el dato característico que anuncia la existencia de «igualdad» (*equalità*) es hacer que todos los ciudadanos sean también guerreros. Deben darse las condiciones políticas que permitan armar a todos los ciudadanos, las condiciones morales que permitan que todos los ciudadanos estén dispuestos a batirse por la república y las condiciones económicas (de imposible existencia en el caso de los servidores de un señor) que proporcionen al guerrero un hogar y una ocupación fuera del campo de batalla y prevengan que se convierta en un *suddito, creato*, o mercenario cuya espada pueda estar al servicio de un individuo poderoso. La independencia económica del guerrero y del ciudadano es requisito previo contra la corrupción. Si esas condiciones faltan, una ciudad que rehúse la expansión y se distancie del mundo puede todavía limitar sus ejércitos y su número de ciudadanos y escapar a la corrupción. A pesar del escaso aprecio con que Maquiavelo distingue la política veneciana, nunca llega a afirmar que Venecia haya caído en la corrupción a resultas del empleo de mercenarios. Pero una ciudad que se ha dotado de un gobierno popular, de una *virtù* agresiva y de un ejército de ciudadanos, y que luego ha permitido que sus ciudadanos-soldados se conviertan en clientes y sirvientes de unos pocos poderosos, se encuentra, en efecto, miserablemente corrupta. Éste ha sido el destino fundamental de Roma. Maquiavelo da dos causas fundamentales para el colapso de la república de Roma[68]. La primera[69], es la recuperación por los Gracos de la ley que limitaba la propiedad de las tierras y que dividía las conquistadas entre el pueblo, lo que provocó tales odios entre nobles y pueblo que cada facción apeló a sus propios caudillos militares y levantó sus

---

[67] *Opere*, p. 205: «Ed a volere in provincie fatte in simil modo introdurre una republica non sarebbe possibile. Ma a volerle riordinare, se alcuno ne fusse arbi- tro, non arebbe altra via che farvi uno regno; la cagione è questa, che dove è tanto la materia corrotta che le leggi non bastano a frenarla, vi bisogna ordinare insieme con quelle maggior forza, la quale è una mano regia che con la potenza assoluta ed eccessiva ponga freno alla eccessiva ambizione e corruttela de' potenti.»

P. 206: «Trassi adunque di questo discorso questa conclusione: che colui che vuole fare dove sono assai gentiluomini una republica, non la può fare se prima non gli spegne tutti; e che colui che dove è assai equalità vuole uno regno o uno principato, non lo potrà mai fare se non trae di quella equalità molti d'animo ambizioso ed inquieto, e quelli fa gentiluomini in fatto e non in nome, donando loro castella e possessioni e dando loro favore di sustanze e di uomini, accioché, posto in mezzo di loro, mediante quegli mantenga la sua potenza ed essi mediante quello la loro ambizione, e gli altri siano costretti a sopportare quel giogo che la forza, e non altro mai, può fare sopportare loro.»

[68] En I, 5, Maquiavelo dice que el pueblo estaba dispuesto a adorar a cualquier político que atacara a la nobleza, «donde nacque la potenza di Mario e la rovina de Roma». En el I, 37 la ley agraria aparece como la causa de ello.

[69] I, 37.

propios ejércitos. La segunda[70], fue la prórroga de los mandos militares que indujo a los ejércitos a olvidar la autoridad pública y a convertirse en partidarios de los políticos que los comandaban. Es de reseñar que ninguna de las dos explica realmente la corrupción del ciudadano-soldado romano y curiosamente (como observara James Harrington) Maquiavelo nunca llegó a conjugar las dos causas explicativas y, en consecuencia, no pudo afirmar que la distribución de tierras cayó bajo el control de políticos-soldados y que ello determinó que los ejércitos se convirtieron en clientela y facción de sus generales, que eran los únicos en condiciones de recompensar hasta que el *imperator* emergiera cubierto de gloria para gobernar Roma con su ejército mercenario. Pero esta tesis devino una suerte de lugar común entre los humanistas cívicos de los siglos XVII y XVIII, cuyo pensamiento sobre éste y otros aspectos fueron construidas en premisas completamente maquiavélicas. Tal es el caso de Harrington, Montesquieu, Jefferson y Gibbon.

[IV]

Es ahora cuando se hace evidente la emergencia de una sociología de la libertad ampliamente soportada en la concepción del papel de las armas en la sociedad y en el *vivere civile*, que en su polo negativo, permite que el concepto de corrupción tienda a reemplazar el carácter meramente aleatorio de la *fortuna*. Se trata, por supuesto, de una consecuencia de la politización de la virtud que hace comprensible su declive en términos políticos. Por un lado, la corrupción es todavía irreversible, un proceso de dirección única, una parte de la mutabilidad y entropía propia de las cosas terrenales; la existencia de personalidades y la *polity* (república equilibrada) deberán ser mantenidas en equilibrio o entraran en declive, y no cabe una tercera alternativa. Pero, por otro, los conceptos de autonomía y dependencia que la categoría de ejército sirve para organizar, están empezando a ofrecer una explicación objetiva y casi materialista y no moral subjetiva, de cómo puede suceder la corrupción. Los hombres pierden su *virtù* porque han perdido su autonomía, y su autonomía no consiste simplemente en su *virtù*. La república romana no pereció víctima del misterioso poder de la *volubil creatura*, sino por causas susceptibles de enumeración cuyas consecuencias no fueron impedidas mientras todavía se estaba a tiempo.

Pero aun cuando las causas secundarias nos estén conduciendo rápidamente a la figura de la *fortuna*, hay un sentido más profundo para que el binomio *virtù-fortuna* resulte todavía operativo; y eso se evidencia concretamente en la teoría democrática desarrollada en el *Discorsi*. Construyendo la república popular sobre la *virtù* de los ciudadanos armados, Maquiavelo había transformado la participación popular de problema del conocimiento a problema de la voluntad. En la tradición de la teoría aristotélica, los «muchos» poseían un conocimiento basado en la experiencia que les hacía capa-

[70] III, 24. El tema de la profesionalización de los ejércitos por los emperadores es desarrollado más ampliamente en el Libro I del *Arte della Guerra*.

ces de elegir a sus superiores y ejercer un juicio político que difería poco del juicio del uso, la costumbre y la tradición. Para Maquiavelo, por muchas alabanzas que hubiera dedicado a la voluntad popular [71], ese proceso era excesivamente lento y requería confiar demasiado en la aristocracia para poder ser adecuado a un mundo de peligros repentinos y desafíos a la misma existencia en los estados. Por esa razón lo ha sustituido por el ejército popular, el *senatus populusque* capaz a la vez de enfrentar a los enemigos, y de nutrir una voluntad disciplinada y dinámica en condiciones de alterar y mejorar sus relaciones internas. La fuerza de Roma estaba en que podía movilizar el máximo de *virtù* para propósitos tanto militares como cívicos y persistir por siglos en su empeño. Pero en un último análisis todo pendía de la *virtù* como cualidad de la personalidad individual, una devoción a la república que descansaba en la autonomía política, moral y económica. Si el ciudadano armado poseía todas esas cosas y además *buona educazione*, sería capaz de situar la *virtù* romana en las más altas cotas en que ésta pudiera ser emplazada. Las repúblicas movilizaban más *virtù* que las monarquías y el hecho de integrar a una pluralidad de sujetos en la vida pública, las hacía más flexibles y adaptables a los cambios de *fortuna* de lo que podía esperarse de la personalidad única de un individuo reinante [72]; sólo cuando un cambio de circunstancias (probablemente la corrupción) exigía transformaciones en su estructura, la necesidad de obtener consenso les obligaba a actuar despacio [73]. Por todo ello el éxito estaba en función de la *virtù*, y la *virtù* dependía de la autonomía de las personalidades movilizadas para el bien público. Sólo en las repúblicas podía ser movilizada y cada república era un particular finito en el que sólo un finito número de individuos podía ser entrenado y unido para exhibir la *virtù*. Aunque definida, la *virtù* de cada individuo dependía de la *virtù* de los otros. Su declive era imposible de detener una vez que había empezado. Y debía ser manifestada en las armas, así como en la ciudadanía, en el mundo externo de la guerra, así como en el mundo cívico de la justicia. Una vez que se había establecido que el *governo largo* que pretendía la maximización de la *parti-*

---

[71] I, 58; *Opere*, p. 212: «E non sanza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi, talché pare che per occulta virtú ei prevegga il suo malè ed il suo bene.»

[72] III, 9; *Opere*, pp. 344-345: «E se Fabio fusse stato re di Roma poteva facilmente perdere quella guerra; perché non arebbe saputo variare col procedere suo secondo che variavono i tempi [confrontar lo que se dice en el cap. XXV de *Il Pincipe* con la nota 39 del cap. VI]. Ma essendo nato in una republica dove erano diversi cittadini e diversi umori, come la ebbe Fabio, che fu ottimo ne' tempi debiti a sostenere la guerra, cosí ebbe poi Scipione ne' tempi atti a vincerla.

»Quinci nasce che una republica ha maggiore vita ed ha piú lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto e conviene di necessità che quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo che rovini.»

[73] *Ibid.*: «[...] in uno uomo la fortuna varia, perché ella varia i tempi ed egli non varia i modi. Nascene ancora le rovine delle cittadini, per non si variare gli ordini delle republiche co' tempi, come lungamente di sopra discorremo. Ma sono piú tarde, perche le penono piú a variare; perché bisogna che venghino tempi che commuovino tutta la republica, a che uno solo col variare il modo del procedere non basta.»

cipazione, requería muchos ciudadanos armados y una república organizada para la expansión, entonces la virtud cívica se hacía dependiente de la capacidad de la república para conquistar a otros: una *virtù* que se exhibía en un mundo donde gobernaba la *fortuna* y no la *giustizia*. Florencia no podría ser una república si no conseguía conquistar Pisa, pero los ciudadanos de Pisa no serían virtuosos si no conseguían frenar la *virtù* florentina.

La militarización de la ciudadanía hace que el *Discorsi* resulte una obra mucho más subversiva en términos morales que *Il Principe*. El príncipe emergía en un *vivere* tan desordenado que, sólo procediendo de un modo tan elevado como lo hicieran Moisés o Licurgo, podía comprometerse a preservar en otros la virtud cívica; pero la república sólo sería moral y civilmente virtuosa si en su relación con otros pueblos era al tiempo león y zorro, hombre y bestia; la imagen del centauro que se encuentra en *Il Principe*[74] puede reproducirse en un nivel más elevado de complejidad. El reconocimiento de esta dualidad, relativamente fácil para Polibio que poseía un concepto menos elaborado del Dios que podía estar dirigiendo el universo según los principios de justicia, estaba para Maquiavelo directamente vinculado con su implícito rechazo a tratar la república como criatura de la gracia. Su justicia era espacial y temporalmente finita. Hacia otras repúblicas podía exhibir sólo una *virtù militare*, y su capacidad para obrar de tal modo era determinante de su capacidad de preservar internamente su virtud cívica. Las repúblicas virtuosas hacían la guerra a otras repúblicas. Por esa razón, las *virtutes* cristianas no podían coincidir nunca con las virtudes cívicas. La humildad y el perdón de las injurias no tenían lugar en las relaciones entre repúblicas donde el imperativo principal era defender la ciudad y derrotar a los enemigos. Maquiavelo insiste efectivamente en que «si la religión se hubiera mantenido en los comienzos de la república cristiana de acuerdo con los preceptos de su fundador, las repúblicas y los estados cristianos estarían más unidos y serían más felices de lo que ahora son y están»[75], y en que la cristiandad no prohíbe amar y defender a la patria[76]; aunque también dice con claridad que la búsqueda de la felicidad en otro mundo nos lleva a soportar las ofensas hacia nuestra república y hacía nosotros mismos[77], así como que las

---

[74] Cap. XVIII; *Opere*, p. 56: «mezzo bestia e mezzo uomo.»

[75] I, 12; *Opere*, p. 127: «La quale religione se ne' principi della republica cristiana si fusse mantenuta secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le republiche cristiane piú unite, piú felice assai che le non sono.»

[76] II, 2; *Opere*, pp. 227-228: «Perché se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbono come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere.»

[77] *Ibid.*, p. 227: «La religione antica [...] non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria, come erano capitani di eserciti e principi di republiche. La nostra religione ha glorificato piú gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire piú che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere adunque pare che abbi reduto il mondo debole, e datolo in prenda agli uomini scelerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo como l'università degli uomini per andare in Paradiso pensa piú a sopportare le sue battiture che a vendicarle.» Cf. Guicciardini, *Ricordi*, B 27.

virtudes cívicas florecen mejor donde no cabe piedad para con los enemigos y la derrota de una ciudad significa muerte o esclavitud para sus habitantes[78]. Las implicaciones del *vivere civile* se hacen paganas, seculares y se insertan en el tiempo; il *vivere civile* opera mejor en un mundo donde no hay religión sino augurios, y donde ningún valor trasciende a los valores de esta vida.

Si la existencia de la república no depende de la dimensión de la gracia, nada impide que la religión sea considerada como una dimensión de la realidad mundana en que mora la república. Al principio del Libro III, se nos dice que todas las cosas de este mundo *hanno il termine della vita loro*, pero que sólo aquellas que mantienen sus cuerpos inalterados como corresponde a su primigenia organización (*ordinato*), o que los modifican para que se asemejen a sus primeros principios, discurren el curso prescrito por el cielo. Ello resulta especialmente cierto para los cuerpos mixtos como las repúblicas o las religiones (*sette*)[79]. En qué sentido exacto una religión es un *corpo misto*, Maquiavelo no lo especifica —la respuesta convencional dada una vez por Savonarola respecto de la iglesia es que se trataba de un cuerpo compuesto de cosas terrenales y celestiales[80]— pero para no dejar duda de que la *nostra religione* debe ser considerada entre las *cose del mondo*, examina la obra de san Francisco y santo Domingo al imitar la pobreza de Cristo y restaurar así la religión verso *il suo principio*. Las órdenes fundadas por estos santos predicaban entonces que los gobernantes inmorales no debían ser desobedecidos, sino que había que dejar a Dios su castigo, de lo que resultaba que los malvados podrían continuar haciendo lo que gustaban, no temiendo un castigo en el que no creían. Los malvados en cuestión eran los príncipes de la iglesia corruptos más que los tiranos seculares. Por eso, dice Maquiavelo, la religión ha conseguido mantenerse gracias a la *rinnovazione* que los santos han llevado a cabo[81]. El sarcasmo a expensas de las órdenes reformadoras y de su tentativa de restaurar la pobreza clerical no podía ser más irónico y no parece que los fieles que asistían a las enseñanzas de Francisco y de Domingo prestaran demasiada atención a la libertad o virtud cívica de sus repúblicas.

De este modo, perdida la dimensión de la gracia, la república y su virtud dejan de ser universales y se hacen cada vez más finitas —el contraste resultará más acusado si decimos «históricamente»— en términos espaciales y

---

[78] II, 2, *passim*.

[79] N. 56 anterior.

[80] Anterior, cap. 4, n. 38.

[81] III, I; *Opere*, pp. 312-313: «Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie per lo esemplo della nostra religione, la quale se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Fancesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta: perché questi con la povertà e con lo esemplo della vita di Cristo, la ridussono nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono si potenti gli ordini loro nuovi che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere como egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obedienza loro, e se fanno errori lasciargli gastigare a Dio. E cosí quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono. Ha adunque questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione.»

temporales. En el tiempo y el espacio cabían muchas repúblicas y la virtud de cada una limitaba con la virtud de las otras. Admitir esto era afrontar el problema de mostrar cómo una república, más que un príncipe, podía reconstituir una Italia que estaba ya parcialmente organizada en repúblicas. Savonarola había sido capaz de considerar Florencia como reformadora del mundo en un contexto apocalíptico y en formas que parecían prometer a la ciudad riquezas y poder terrenal. Para Maquiavelo aquel camino estaba impedido y las relaciones de una república con otras ofrecía un problema de dificultad real. La confederación, la hegemonía y el poder desnudo parecían ser posibilidades asequibles, y si la última resultaba descartada por su radical inestabilidad, la primera adolecía a sus ojos de las mismas debilidades que la república aristocrática: limitar voluntariamente la propia expansión resultaba para una república demasiado peligroso. Roma, la república en expansión, había tomado el camino de en medio y Maquiavelo dedicó mucho espacio [82] a examinar y a recomendar los diversos procesos a través de los cuales los romanos asociaban con ellos a sus aliados y antiguos enemigos, en relaciones que aun cuando eran de subordinación no implicaban una pérdida consciente de toda libertad. Es parcialmente en este contexto donde debemos considerar el famoso y algo oscuro *dictum* que afirma que ser gobernado por un pueblo libre es peor que serlo por un príncipe, aparentemente porque el príncipe desea el amor y la lealtad de sus súbditos y por ello puede respetar sus costumbres, mientras que un pueblo libre, al ser moralmente autosuficiente, no tiene interés en ninguna otra cosa que no sea un sometimiento total [83]. Los romanos habían tratado de evitar esa tiranía, pero Maquiavelo no albergaba ilusiones sobre su éxito a largo plazo. Era posible organizar las relaciones con repúblicas italianas que con anterioridad habían gozado de libertad, pero una vez su poder se extendía a pueblos que nunca habían conocido la libertad y admitían su dominio, los italianos se encontraron asimilados al estatus de bárbaros provincianos [84]. Es así como «el imperio romano destruyó por la fuerza de las armas todas las repúblicas y ciudades libres», que

---

[82] II, 2, 3, 4, 19, 23.

[83] II, 2; *Opere*, p. 229: «E di tutte le servitù dure quella è durissima che ti sottomette a una republica: l'una perché la è piú durabile e manco si può sperare d'uscirne, l'altra perché il fine della republica è enervare ed indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi: il che non fa uno principe che ti sottometa [...] s' egli ha in sé ordini umani ed ordinari, il piú delle volte ama le città sue suggette equalmente, ed a loro lasci [...] quasi tutti gli ordini antichi [...]» Comparar Guicciardini, *Ricordi*, C 107.

[84] II, 4; *Opere*, pp. 232-233: «[...] avendosi lei fatti di molti compagni per tutta Italia, i quali in di molti cose con equali leggi vivevano seco, e dall'altro canto, come di sopra è detto, sendosi riserbata sempre la sedia dello imperio ed il titolo del comandare, questi suoi compagni venivano, che non se ne avvedevano, con le fatiche e con il sangue loro a soggiogar se stessi. Perché come ei cominciorono a uscire con gli eserciti di Italia, e ridurre i regni in provincie, e farsi suggeti coloro che per essere consueti a vivere sotto i re non si curavano di essere suggeti, ed avendo governatori romani ed essendo stati vinti da eserciti con il titolo romano, non riconoscevano per superiore altro che Roma. Di modo che quegli compagni di Roma che erano in Italia, si trovarono in un tratto cinti da' sudditi romani ed oppressi da una grossissima città come era Roma; e quando ei s'avviddono dello inganno sotto il quale erano vissuti, non furono a tempo a rimediarvi [...]»

de este modo jamás pudieron recobrar su virtud; y esto es, junto con la expansión de valores del otro mundo, lo que explica el debilitado amor por la libertad del que hacen gala los modernos en comparación con los antiguos. La conquista de la Toscana por Roma ha sido, pues, la causa primera de la incapacidad de Florencia para desarrollarse como república libre y estable[85].

Como la virtud militar (y, consecuentemente, la cívica) invitaba a la vez a emular y a competir, la pérdida de virtud en otros pueblos contribuyó al declive de la virtud entre los propios romanos; y es en parte[86] en este contexto en el que Maquiavelo propone la consideración de que la cantidad de *virtù* en un mundo y en un tiempo es finita[87], y que cuando la corrupción la agote, se producirá algún tipo de cataclismo después del cual unos cuantos bárbaros no corruptos emergerán de las montañas y empezarán de nuevo[88]. La teoría es cíclica y presupone la existencia en la realidad humana y moral de un sistema cerrado pero no trascendente. El acento neoestoico recuerda el *aeternitas mundi* del aristotelismo heterodoxo. Maquiavelo participa de ambos en razón tanto a su abandono de la dimensión de la gracia, como de su decisión de considerar que la virtud sólo existe en las repúblicas —es decir, en cantidades finitas, ellas mismas finitas en número, en el espacio y en el tiempo—; y en este sentido conviene recordar que en aquel momento la única alternativa a una cíclica *aeternitas mundi* era la escatología cristiana. De ello se sigue que

---

[85] II, 2; *Opere*, p. 228: «Fanno adunque queste educazioni e si false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante republiche quante si vedeva anticamente, né per consequente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora. Ancora che io creda piú tosto essere cagione di questo, che lo imperio romano con la sue arme e sua grandezza spense tutte le republiche e tutti e viveri civili. E benché poi tale imperio si sia risoluto, non si sono potute la cittá ancora rimettere insieme né riordinare alla vita civile, se non in pochissimi luoghi di quello imperio.» Para las referencias a la victoria de los romanos sobre la virtú toscana, véase pp. 226, 235, 237.

[86] Este es también el contexto de otra cuestión, la de saber cómo es posible que el recuerdo de los tiempos pasados se haya desvanecido completamente, dejando en segundo plano el problema de si las cosas han sido siempre iguales. Maquiavelo dice que ello ha sido ocasionado por cambios de religión y de lenguaje: un concepto que en algunos aspectos anticipa el «triunfo de la barbarie y la religión» de Gibbon.

[87] II, *proemio*, *Opere*, pp. 218-219: «[...] giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di bouono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono di provincia in provincia, como si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variarano dall'uno all'altro per la variazione de' costumi, ma il mondo restava quel medesimo: solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia e a Roma. E se dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato nè dove il mondo abbia ritenuta la sua virtù insieme, si vede nondimeno essere sparsa in di molte nazioni dove si viveva virtuosamente [...]»

[88] II, 5; *Opere*, p. 236: «Quanto alle cause che vengono dal cielo, sono quelle che spengono la umana generazione e riducano a pochi gli abitatori del mondo. E questo viene o per peste o per fame, o per una inondazione d'acque, e la piú importante è questa ultima: si perché la è piú universale, si perché quegli che si salvono sono uomini tutti montanari e rozzi, i quali non avendo notizia di alcuna antichità, non la possono lasciare a' posteriore [...] la natura, come ne' corpi semplici quando e' vi è ragunato assai materia superflua, muove per sè medesima molte volte e fa una purgazione la quale è salute di quel corpo, cosí interviene in questo corpo misto della umana generazione, che quando [...] la astuzia e la malignità umana e venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purchi [...]»

la propia virtud, y no simplemente la *virtù* limitada de los nuevos príncipes, se ha hecho caníbal —el «lobo universal» (*universal wolf*) de Shakespeare que «al final se devora a sí mismo» (*last eats up himself*). Si la república entra en conflicto con la gracia las consecuencias resultarán universales. El verdaderamente subversivo Maquiavelo no era un consejero de tiranos, sino un buen ciudadano y un patriota.

La visión republicana de la historia continuó estando dominada por la *fortuna* y postulando un desarrollo cíclico de los acontecimientos hechos de cantidades finitas de energía, raramente movilizadas, inclinada a la autodestrucción y encaminada hacia una entropía total hasta que una fuerza impredecible la movilizara de nuevo. Las contribuciones de Maquiavelo a la teoría republicana eran extraordinariamente originales pero estaban fundadas y limitadas en su decisión de que resultaba preferible el dinamismo militar a la búsqueda de la estabilidad. Fue esta opción lo que le llevó a indagar los fundamentos militares y sociales de la acción y de la personalidad política. Pero, mientras tanto, otras mentes preferían decantarse por otra alternativa más favorable a la estabilidad, sin que ello supusiera renunciar al estudio de las armas y de la guerra, y quienes así pensaban estaban volviendo su atención hacia el ejemplo veneciano en el que veían un paradigma adecuado para explorar la distribución constitucional del poder. La combinación de su pensamiento con el de Maquiavelo contribuyó a la formación de la tradición clásica republicana en la Inglaterra y la América de la edad moderna.

VIII. ROMA Y VENECIA

B) EL *DIALOGO* DE GUICCIARDINI Y EL PROBLEMA DE LA PRUDENCIA *OTTIMATI*

A diferencia de Maquiavelo, Guicciardini escribe siempre en específica relación con el contexto de la política florentina y carece de la libertad teórica y especulativa de la que hace gala su —mayor en edad— amigo y compatriota. Ello es un indicio no sólo del gran interés de Guicciardini por lo real y lo posible, sino también una muestra de su conservadurismo aristocrático. Un mundo específico y particular, casi por definición, sólo puede ser conocido y dominado acudiendo a considerables dosis de experiencia, y justamente, el núcleo central de la construcción de Guicciardini es tributario de la experiencia y, por tanto, de la visión propia del pensamiento *ottimati,* es decir, del conjunto de reflexiones de un círculo cerrado y experimentado, en condiciones de aspirar al gobierno por contar con una experiencia previa en regir una ciudad a la que estaban habituados a tratar, y sabedor en razón a esa misma experiencia, que no cabía esperar demasiado de ello. Aun así, no puede haber mayor error que pretender ver en Guicciardini el simple portavoz de su clase; si bien es cierto que Guicciardini consideraba a los *ottimati* piedra angular de la organización política, no lo es menos que no albergaba ninguna ilusión respecto de cuál sería su comportamiento si se les permitía monopolizar el poder y las magistraturas. El protagonismo mínimo que concedía a las restantes clases políticas —incluso aunque Gicciardini por lo general no acostumbrara a conceder más que mínimos— era el de proporcionar la estructura dentro de la cual las virtudes de la aristocracia, es decir, su experiencia y la búsqueda del honor, podían permanecer intactas a la corrupción y eficaces.

Su determinación de anclar su construcción en el contexto de la Florencia histórica y real, hace, además, que aquellos conceptos universales altamente abstractos, fáciles de discernir en *Il Principe* y en el *Discorsi*, no se encuentren en el *Dialogo del Reggimento di Firenze* [1]. La fortuna y la innovación, la materia y la forma no son objeto de alusión habitual en sus libros y no es fácil percibir su presencia implícita. Su grado de abstracción es menor que el que impone a Maquiavelo su decisión de tratar a las repúblicas y a los principados, a la innovación y a la corrupción, como argumentos generales y no exige la misma profundidad categorial. Por lo demás, es notorio que Guicciardini profesaba cierto desprecio por el razonamiento especulativo. El principal interlocutor de su *Dialogo* es un personaje que ha adquirido su saber político por experiencia, sin estudiar filosofía, ni historia, y sin que ello implique negar la

[1] El texto utilizado aquí es el del *Dialogo e Discorsi* de Palmarocchi (*D. e D.*), pp. 3-174; ver anterior cap. V, n. 12.

función de la historia como instrumento que hace posible poner la experiencia de los muertos al servicio de los vivos que carecen de ella. Con ello no pretende decir que las lecciones de la experiencia no sean susceptibles de un tratamiento sistemático; debemos evitar a toda costa incurrir en el error de suponer que un pensamiento centrado en el concepto de experiencia carece de aquella estructura conceptual cuya comprensión permite comprender el pensamiento. La propia experiencia es un concepto y una realidad irreductible, y este libro se ocupa fundamentalmente de estudiar una estructura conceptual en la que las nociones de prudencia y experiencia desempeñaban un papel preeminente y revelador. El modo que Guicciardini tiene de tratar estas y otras ideas a ellas conexas, dice mucho sobre su concepción del conocimiento político y de la acción, así como de su versión de lo que usualmente se entiende por teoría política. Examinaremos su pensamiento estudiando su estructura teórica, primero en el *Dialogo*, donde todavía le es posible imaginar que Florencia posee una organización institucional en la que la experiencia podría desempeñar la labor que le resulta propia, y más tarde en los *Ricordi*, en los que se pone de manifiesto el colapso de la estructura histórica de la ciudad de forma que la experiencia se verá obligada a operar en un mundo no muy diferente al de *Il Principe* de Maquiavelo.

El *Dialogo* es el último de los *discorsi* compuestos por Guicciardini en relación con el gobierno de Florencia; la última de una serie de obras que arrancan del *Discorso di Logrogno* de 1512, en las que Guicciardini creyó poder efectuar recomendaciones normativas sobre la estructura política estable que se pretendía erigir en Florencia[2]. Felix Gilbert y Vittorio de Caprariis han estudiado la evolución de su pensamiento —parafraseando el título del libro de este último[3]— *dalla politica alla storia,* esto es, desde su tentativa de precisar las condiciones necesarias que daban estabilidad a la vida política, hasta su convicción de que la existencia humana únicamente podía ser descrita atendiendo a los flujos de un cambio dirigido por la *fortuna*. En este sentido, es significativo que el *Dialogo* se encuentre enmarcado temporalmente en un momento preciso de la historia política de Florencia, un momento al que, además —como Guicciardini ha advertido previamente—, no es posible volver. El *Dialogo* tiene lugar en 1494, poco después del derrocamiento de los Médicis, y en él hay frecuentes menciones a Savonarola, pero la cuestión principal se centra en los problemas planteados por la participación de los *ottimati* en la revolución. Los que hablan son tres jóvenes *ottimati* —Piero Capponi, Paoloantonio Soderini y Piero, el padre de Guicciardini— que con diferentes énfasis, son favorables a la expulsión de los Médicis que ven conduce a la *libertà*, y además, un anciano, Bernardo del Nero —el portavoz de Guicciardini—, que tiende a lamentar la caída de la familia gobernante pero que está dispuesto a considerar lo que se puede hacer con un régimen fundado en el *Consiglio Grande*. Sabemos que Guicciardini pensaba que el establecimiento

[2] *D. e D.*, p. 6: «Come se la volontà ed el desiderio degli uomini non potessi essere diverso dalla considerazione o discorso delle cose, o come se da questo ragionamento apparissi quale di dua governi male ordinati e corrotti mi dispiacessi manco; se già la necessità non mi costrignessi a biasimare manco quello di che s'ha piú speranza potersi riordinare.»

[3] Ver anterior cap. V, n. 10.

del *Consiglio* había desencadenado tales cambios en la política florentina que resultaba imposible retornar al gobierno de los Médicis como había sido antes de 1494. Como también sabemos, que creía que la contribución de los *ottimati* a la restauración de los Médicis, y su protagonismo en la revolución que derrocó al *Consiglio* en 1512, implicaba que habían quedado ligados de manera tan irrevocable a aquella familia que nunca tendrían de nuevo la oportunidad de ayudar a establecer una república que supusiera su proscripción política. El *Dialogo* tiene lugar en un momento en que la oportunidad ha desaparecido para siempre, y, como si pretendiera hacer más hincapié en ello, Guicciardini elige como principal interlocutor a Bernardo del Nero, un hombre al que el régimen de Savonarola había condenado ilegalmente a muerte —individuo, además, cuya personalidad había analizado con cuidado en sus obras históricas anteriores[4]—. Los años transcurridos, y un mundo que había ido a peor, separaban a Guicciardini del tiempo histórico en que transcurre la escena de su *Dialogo*, acentuando y atenuando a la vez su condición de relato ideal. Guicciardini no escribe sus recomendaciones en la esperanza de que un día puedan ser llevadas a la práctica.

Por consiguiente, en 1494, según el relato de Guicciardini, tres amigos llamaron a Bernardo del Nero y entablaron con él una discusión acerca de si la reciente *mutazione dello stato* resultaría beneficiosa o no. Bernardo con desesperanza, les responde que ha constatado por experiencia que las *mutazione* son siempre a peor; Soderini pregunta si acaso no es posible un cambio que implique el paso de una forma mala de gobierno a otra buena, o de una buena a otra mejor[5]. Para explicar su respuesta, Bernardo, bordeando la ironía, comienza retomando una cuestión que Savonarola se había planteado una vez: ¿no es gracias a la enseñanza de filósofos, en particular de Marsilio Ficino, que sabemos que de las tres formas de gobierno, el gobierno del uno es mejor (en el sentido de superior) que el de los pocos o el de los muchos? Guicciardini hace que Piero —su padre— dé la réplica, escudándose en que fue alumno de Ficino, mientras Capponi —otro de los interlocutores— carecía de estudios, excepción hecha de algunos conocimientos de astrología. Se evidencia cierta sorna hacia los filósofos políticos, que debemos tener cuidado en no interpretar demasiado groseramente[6]. Piero dice, en tono de ex-

---

[4] Domandi ed. (véase, anteriormente, cap. V, n. 9), pp. 134-135.

[5] *D. e D.*, p. 8: «[Bernardo] [...] in tanto tempo che io ho, ho veduto per esperienzia che le mutazioni fanno piú danno alla città che utile, di che vi potrei molti esempli allegare [...]

»[Soderini:] Si forse, quando le sono di quella sorte che sono state l'altre de' tempi vostri, le quali si debbono mutaziono da uomo a uomo, o come meglio avete detto voi, alterazione che mutazioni di stati [...] questo ultimo, nel quale solo a' dì vostro si è fatta mutazione di una specie di governo a un'altro. E quando questo accade, e si muti di una specie cattiva in una buona, o d'una buona in una migliore, io non so perchè la mutazione non sia utile [...]»

[6] *D. e D.*, pp. 11-12: Téngase también en cuenta la puntualización de Bernardo (p. 11): «[...] esperienzia della quale nessuno di voi manca, avendo già piú e piú anni sono, atteso alle cose dello stato; ed oltre a questo ed el naturale buono, avete davantaggio le lettere con le quali avete potuto imparere da' morti gli accidenti di molte età; dove io non ho potuto conversare se non co'vivi, né vedere altre cose che de' miei tempi.» Sobre los diversos tipos de relaciones entre Ficino y el viejo Guicciardini véase Carlo Dionisotti, «Machiavelli letterato», en Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli*, p. 110.

cusa, que, como todos saben, es lugar común en la teoría política reconocer que no existen formas buenas y malas, y que cuando las tres formas son buenas el gobierno de un hombre solo es la mejor opción. La pregunta que a continuación surge es obvia: ¿cómo ha podido suceder esto? «por elección o por libre voluntad de los gobernados», «de acuerdo con el deseo y las propensiones naturales (*naturale*) de los hombres» o «en razón a la fuerza, facción o usurpación», de acuerdo con el apetito del elemento dominante (*secondo lo appetito di che prevale*). Piero parece estar despejando el camino a los argumentos en favor de la sucesión electiva y hereditaria, y trata de situar en el mismo plano la adquisición injusta de poder y su ejercicio injusto. Señala que el gobierno de uno es el mejor cuando es bueno, pero el peor cuando es malo —un dicho de Savonarola— y además, como es más fácil para un hombre imponer su voluntad al público, tendrá más posibilidades de resultar malo (en un lenguaje anticipador de intenciones se hablaría de «degenerar»). Si el uno estuviera instaurando un nuevo gobierno y considerando la posibilidad de la monarquía, tendría que preguntar si las presumibles ventajas del bien conseguirán contrapesar los previsibles riesgos del mal [7].

Esto es efectivamente una obviedad, pero gracias a esa obviedad, Guicciardini ha comenzado a explotar las ambigüedades del término *naturale*. Aplicado a una forma de gobierno o régimen político, pudiera ser sinónimo de «electivo», «hereditaria» o simplemente o de algo «adecuado al carácter y propensiones de los gobernados», y Guicciardini se dispone a abrirse camino entre tantas diferentes significaciones rechazando tanto la idea de que una forma de gobierno pueda resultar naturalmente mejor que otra, como aquella otra doctrina de Savonarola según la cual la «naturaleza» de los florentinos, tal y como la había modelado la historia, conducía a un régimen de amplia participación popular. Contestando a Piero, Guicciardini hace que Bernardo se manifieste de acuerdo con la idea de que un gobernante cuya posición es *naturale* o está basada en la *elezione e voluntà*, no tiene necesidad de cometer malas acciones a no ser que la ignorancia de su propia *mala natura* le mueva a ello, mientras que otro cuyo gobierno sea originariamente violento o esté basado en la usurpación, para preservar su poder se encuentra obligado a menudo a acometer acciones que ofenden su propia naturaleza moral, como se vio repetidamente que se hizo en los casos de Cosme y Lorenzo de Médici [8]. Pero ahora ya hemos establecido una distinción entre una posición de po-

---

[7] *D. e D.*, pp. 12-13: «[Piero:]È vera cosa che di questi tre reggimenti, quando sono buoni, el migliore è quello di uno, ma difficilmente può essere buono se è fatta piú per la forza o per fazione o per qualque usurpazione, che per elezione o volontà libera de' sudditi; e di questa sorte non si può negare che non fussi quello de' Médici, come quasi sono tutti oggidi e' domini di uno, che el piú delle volte non sono secondo la volontà o el naturale de' sudditi, ma secondo lo appetito di chi prevale: e però siamo fuora del caso de' filosofi, che mai approvorono reggimento di specie simigliante. Potrei ancora dire, secondo e' medesimi filosofi, che el governo di uno, quando è buono, è el migliore de' tutti, ma quando è cativo è el peggio [...] e quale fussi migliore sorte di una città che nascessi ora e che si avessi a ordinare el governo suo, o che fussi ordinate in uno governo di uno, o in governo di molti[?].»

[8] *D. e D.*, p. 14: «E quella distinzione che ha fatta Piero, tra il governo di uno quando è naturale e per elezione e volontà de' sudditi, ed uno governo usurpato e che ha del violento, ha anche in sé ragione capace agli idioti, perché che domina amorevolmente e con contentezza de'

der, la legitimidad de su adquisición, la personalidad moral del gobernante y —por implicación— las características hereditarias de los gobernados; y puesto que cada una de esas significaciones se delata en las diferentes acepciones de palabras como *natura y naturale*, es evidente que ninguna forma de gobierno puede por naturaleza aspirar a ser definida como buena o mala, y en consecuencia, deberemos encontrar otros criterios. Si imaginamos a un príncipe legítimo gobernando injustamente y a un usurpador gobernando con justicia, o —dado que Capponi objeta que la última resulta imposible de imaginar— a los dos gobernando injustamente, es evidente que son los efectos (*efetti*) de un gobierno particular y no de sus orígenes o de las circunstancias que lo han definido (por decir de algún modo: el *output* —los rendimientos que produce— y no el *input* —las incorporaciones que recibe—) lo que deberemos tener en cuenta para construir un juicio[9].

Bernardo prosigue su razonamiento afirmando que si discutimos de formas de gobierno en abstracto deberemos convenir que un origen consensuado (basado en el consentimiento libremente prestado) es preferible siempre a otro violento (soportado en la fuerza), ya que su *natura* no entraña la *necessità* de más violencia en el futuro. Pero cuando nos encontremos con casos particulares y con gobiernos existentes en un momento temporal concreto, tendremos que proceder empíricamente: observar cómo operan y evaluar sus efectos según modelos de moralidad y utilidad, antes que intentar clasificar unos por encima de otros[10]. Pero ello se traduce en una evidente dificultad cuando estamos discutiendo la *mutazione*, la sustitución de un gobierno *antico* por otro *nuovo*. Los efectos del primero pueden ser observados, los del segundo solo predecidos[11], e incluso cabe añadir como crítica hacia el argumento de Guicciardini, que los orígenes del primero pueden ser descon-

---

sudditi, se non lo muove la ignoranzia o la mala natura sua, non ha causa alcuna che lo sforzi a fare altro che bene. E questo non interviene a chi tiene lo stato con violenzia, perché per conservarlo e per assicurarsi da' sospetti, gli bisogna molte volte fare delle cose che egli medesimo non vorrebbe e che gli dispiacciono, como io so che spesso fece Cosimo, e [...] Lorenzo qualche volta lagrimando e a dispetto suo fecce deliberazione [...] contrarie alla natura sua [...]»

[9] *D. e D.*, pp. 14-15: «Questa diversità adunche tra l'uno governo e l'altro non procede perché la spezie del governo in sè faccia buono o cattivo quello che fussi d'altra condizione, ma perché secondo la diversità de' governi, bisogna tenerli con mezzi diversi [...] dico che a volere fare giudicio tra governo e governo, non debbiamo considerare tanto di che spezia siano, quanto gli effeti loro, e dire quello essere migliore governo o manco cattivo, che fa migliore e manco cattivi effetti. Verbigrazia, se uno che ha lo stato violento governassi meglio e con piú utilità de' sudditi, che non facessi un altro che lo avessi naturale e voluntario, non diremo noi che quella città stessi meglio e fussi meglio governata?»

[10] *D. e D.*, pp. 15-16: «Però ogni volta che sanza venire a particulari, si ragiona quale goberno è migliore, o uno violento o uno volontario, risponderei subito essere migliore el volontario, perché cosí ci promette la sua natura e cosí abbiamo in dubio a presummere, avendo l'uno quasi sempre seco necessità di fare qualche volta male, l'altro non avendo mai cagione di fare altro che bene. Ma quando si viene a' particulari ed a' governi che sono in essere [...] io non guardarei tanto di che spezie siano questi governi, quanto io arei rispetto a porre mente dove si fa migliore effetti e dove meglio siano governati gli uomini, dove piú si osservino le leggi, dove si faccia migliore giustizia e dove si abbia piú dispetto al bene di tutti, distinguendo a ciascheduno secondo el grado suo.»

[11] *Ibid.*: «[...] considerata la natura sua e la natura della città e di questo popolo, possiamo immaginarci che effetti producerà [...]» y la objeción de Piero Guicciardini.

tados, mientras que los del último deben ser tomados en cuenta en el mismo acto de predicción. Bernardo debe explicar a continuación la naturaleza y métodos de la predicción en política. Y lo hace señalando a sus interlocutores que, como ha vivido en Florencia durante mucho tiempo, se ha visto involucrado en los asuntos de la ciudad —tanto como actor, como en calidad de observador— y ha conversado a menudo con hombres de gran experiencia, y cree tener suficiente conocimiento de la naturaleza (*natura*, término varias veces repetido) del pueblo, los ciudadanos y de la ciudad como conjunto (*universalmente*), como para ser capaz de predecir con suficiente fundamento los efectos de cada constitución (*modo di vivere*). Puede equivocarse en aspectos de detalle (*particulari*), pero en declaraciones generales (*universali*) y en materias de sustancia espera cometer pocos errores [12]. Y en caso de cometerlos, dice, considera que podrán ser corregidos por hombres más jóvenes, que no tendrán su edad y experiencia, pero que posiblemente hayan leído con aplicación —algo que él no había hecho— la historia de muchas naciones, que, de ese modo, habrán encontrado una forma de conversar con los muertos cuando él debía conformarse con hacerlo sólo con los vivos. Las lecciones de la historia reforzarán las de la experiencia porque todo lo que es presente ha sido antes pasado y todo lo que ha sido pasado volverá a ser nuevamente presente. La única dificultad estriba en comprender la recurrencia y evitar el error de tomarla por algo nuevo. En esta búsqueda, Bernardo y sus interlocutores deben estar completamente de acuerdo, aunque Guicciardini no deja claro si las cualidades intelectuales necesarias para reconocer la repetición y predecir sus efectos, pueden ser adquiridas por educación o solo a través de la experiencia [13].

El argumento es evidentemente pragmático y está netamente escorado en favor de una opción conservadora. Las formas de gobierno sólo pueden ser

---

[12] *D. e D.*, pp. 16-17: «[...] la lunga età che io ho, e lo avere molte volte veduto travagliare questa città nelle cose di drento, e quello che spesso ho udito ragionare de' tempi passati da uomini antichi e savi, massime da Cosimo, da Neri di Gino e dalli altri vecchi dello stato, mi hanno dato oramai tanta notizia della natura di questo popolo e de' cittadini ed universalmente di tutto la cittá, che io credo potermi immaginare assai di presso che effetti potrà portare seco ciascuno modo di vivere. Né voglio mi sia imputato a arroganzia, se essendo io vecchissimo, ed avendo sempre atteso alle cose di drento e quasi non mai a quelle di fuora, fo qualche professione d'intenderle; la quale è di questa sorte, che io credo che facilmente molti particulari potrebbono variare dalla opinione mia, ma negli universali ed in tutte le cose di sustanzia spero ingannarmi poco [...]»

[13] *D. e D.*, p. 17: «E dove mi ingannassi io, potrete facilmente supplire voi, perchè avendo voi letto moltissimo istorie di varie nazioni antiche e moderne, sono certo le avete anche considerate e fattovene uno abito, che con esso non vi sarà difficile el fare giudizio del futuro; perchè el mondo è condizionato in modo che tutto quello que è al presente è stato sotto diversi nomi in diversi tempi e diversi luoghi altre volte. E cosí tutto quello che è stato per el passato, parte è al presente, parte sarà in altri tempi ed ogni dì ritorna in essere, ma sotto varie coperte e vari colori, in modo che chi non ha l'occhio molto buono, lo piglia per nuovo e non lo ricognosce; ma chi ha la vista acuta e che sa applicare e distinguere caso de caso, e considerare quali siano le diversità sustanziali e quali quelle che importano manco, facilmente lo ricognoscer[à], e co' calculi e misura delle cose passate sa calculare e misurare assai del futuro. In modo che senza dubio procedendo noi tutti insieme cosí, erreremo poco in questi discorsi e potremo pronosticare molto di quello che abbia a succedere in questo nuovo modo di vivere.»

correctamente analizadas y enjuiciadas en la acción, y en su presencia real, e incluso cabe la duda de si tal parangón puede efectuarse y si ese procedimiento no favorece necesariamente a la constitución existente o a la más reciente. Aceptando situar el conocimiento histórico en un plano de aparente paridad con el conocimiento fundado en la experiencia, Guicciardini evita atribuir a la constitución existente una superioridad innata sobre la inexistente (y potencialmente por venir), lo que no le impide continuar el desarrollo de su argumentación hacia su posterior idea de que las lecciones de historia son, si no inaplicables, sí extremadamente difíciles de aplicar al presente. Pero hay una segunda perspectiva en la que los argumentos pragmáticos encierran implicaciones conservadoras. Si juzgamos las constituciones atendiendo únicamente a sus resultados, presumiblemente deberemos utilizar el mismo conjunto de principios como criterio de valoración en todos los casos. Pero es bien sabido que cada forma de gobierno concede prioridad a valores diferentes, por lo que no podemos proceder de manera pragmática a no ser que determinemos previamente cuáles son nuestros valores. En este estadio del *Dialogo*, Soderini adelanta lo que hemos visto será supuesto cardinal del pensamiento florentino después del período 1494-1512: el *vivere libero* es natural en Florencia porque el deseo de libertad es un *appetito universale* grabado en el corazón de los hombres como lo está en sus muros y banderas. Como los filósofos coinciden en que de las tres formas de gobierno es mejor aquella que resulta más natural para el pueblo al que debe gobernar, la defensa de la innata superioridad del gobierno popular para Florencia parece estar ya hecha [14].

El argumento, habida cuenta de la hipótesis en que se sustenta, parece completamente aferrado a lo concreto, a *lo particulare* como tal vez gustara decir Guicciardini. Y de Bernardo surge una doble respuesta: incluso una forma de gobierno enraizada en la naturaleza de un pueblo, claramente preferible en teoría, puede producir en casos específicos dañosos efectos, y el propósito de la *libertà* no es asegurar la participación de cada uno en todos los niveles de gobierno, sino garantizar la conservación del imperio de la ley y el bien común (el verbo *conservare* es utilizado dos veces en la misma frase), un fin que puede alcanzarse mejor bajo el gobierno de un solo hombre que de otra forma [15]. El segundo argumento es un corolario del primero, que

[14] *D. e D.*, p. 18: «[...] uno vivere libero, quale se negli altri luoghi è buono, è ottimo nella nostra città dove è naturale e secondo lo appetito universale; perché in Firenze non è manco scolpita ne' cuori degli uomini la libertà, che sia scritta nelle nostre mure e bandiere. E però credo che e' politici, ancora che ordinariamente ponghino tre gradi di governi, di uno, di pochi e di molti, non neghino però che el migliore che possi avere una città sia quello che è el suo naturale. Però io non so come in termini tanto sproporzionati si potrà procedere colla regola vostra, e come potremo mai dire che el governo della libertà, che a Firenze como ognuno sa è naturalissimo, non sia migliore che qualunche altro che ci si possa introdurre.»

[15] *Ibid.*: «[...] parlando in genere, tu mi confesserai che uno governo di libertà non è di necessità migliore che gli altri. E' vostri filosofi, o come tu dicesti ora politici, ne sono abondante testimoni, che ordinariamente appruovano piú la autorità di uno quando è buono, che la libertà di una città; e ragionevolmente, perché chi introdusse la libertà non ebbe per suo fine che ognuno si intrometterssi nel governo, ma lo intento suo fu perché si conservassino le leggi ed el bene commune, el quale, quando uno governa bene, si conserva meglio sotto di lui che in altro governo [...]»

incita a plantear la cuestión de cómo es posible predecir efectos dañinos en un gobierno visiblemente enraizado en la naturaleza de un pueblo. Pero Guicciardini no actúa por casualidad; al introducirlo, ha redefinido el concepto de *libertà* para adecuarlo a sus propios valores. Lo que Soderini quiere decir y Guicciardini lo había mantenido ya en 1516 [16], es que la experiencia del *Consiglio Grande* había despertado (o lo estaba haciendo) en el *popolo* florentino un gusto por la participación directa y personal en el gobierno que lo había transformado, de manera que en adelante las cosas en la ciudad no podían volver a ser lo mismo. Ahora se rechaza ese mismo argumento [17] y se introduce un juicio de valor sobre el significado correcto del término *libertà*. Se dice que *libertà* tiene dos significados: por un lado denota un estado de cosas en el que cada ciudadano participa tan plenamente como sea posible en el proceso de toma de decisiones y, por otro lado, resume una situación en la que las leyes, no los hombres, son el valor supremo y en la que el individuo recibe los beneficios de la vida social de una autoridad pública impersonal y no de manos de personas particulares. Maquiavelo había utilizado para definir una situación similar el término *equalità*. Estas dos definiciones no eran lógicamente idénticas y Guicciardini, al establecerlas, estaba implícitamente negando que tuvieran algo en común. Pero de lo que se trataba era de rebatir la generalizada opinión que afirmaba que el primer estado de cosas era la mejor (los radicales sostenían que la única) garantía de la segunda, y, si Bernardo iba a sostener que los «muchos» podían disfrutar de la *libertà* en el sentido de legalidad e impersonalidad, allí donde habían sido excluidos de la *libertà* en el sentido de *participazione*, ello (independientemente del tema de si se les podían negar la *participazione* habiéndola conocido una vez) comportaba explicar cómo semejante situación podía terminar haciéndose permanente. Esto, no hace falta decirlo, se convirtió en el problema de cómo prevenir la corrupción en el limitado grupo que disfrutaba del poder mientras excluía a los otros de su disfrute.

Los interlocutores de Bernardo afirman a continuación que en el instante en que se produjo la expulsión de Piero de Médici, aquellos que lo expulsaron de la ciudad no tenían intención de establecer un gobierno de base tan amplia como el que corresponde al régimen del *Consiglio Grande*, pero Savonarola les forzó la mano. Bernando contesta que en este caso deberían sentirse profundamente en deuda con el *frate*, porque la experiencia ha demostrado (*ha insegnato la esperienzia de'tempi passati*) y siempre demostrará (*cosi sempre mostrerrà la esperienzia*) que en Florencia no puede haber nada más estable que un gobierno en el que el poder esté en manos de los «pocos»; después indefectiblemente sucede que, transcurrido un cierto tiempo, el régimen termina

[16] Véase, anteriormente, cap. 5, n. 69.

[17] *D. e D.*, pp. 18-19: «E quella ragione in che tu hai fatto fondamento grande, di essere la libertà naturale in Firenze, non contradice alle cose dette prima, perché el filosofo ed ognuno che abbia giudicio, dimandato in genere, risponderà che el migliore governo che si possa mettere in una città sia el suo naturale [...] Ma se venendo agli individui, si vedessi che uno vivere libero, ancora che naturale di una città, per qualche cagione particulare non facessi buoni effetti, allora né e' filosofi vostri né alcuno che fussi savio, lo proporrebbono a un altro vivere, anzi loderebbono piú ogni altro governo che portassi seco maggiore beni.»

por caer y el poder pasa al «uno» o a los «muchos» [18] —con mayor probabilidad a los «muchos», ya que un solo hombre para hacerse a sí mismo supremo poder, necesita prudencia, riqueza, reputación, mucho tiempo y una indefinida sucesión de circunstancias favorables, combinación de factores toda ésta con tan pocas probabilidades de coincidir en una sola persona que sólo ha habido un Cosme de Médici en la historia de Florencia (palabras que años después podrían haber sido reprochadas a su autor) [19]—. La naturaleza de los florentinos que aman la igualdad y detestan la superioridad hace que el gobierno de los «pocos» devenga inestable; consecuentemente, la ambición divide a los «pocos», y como los que no están en el círculo íntimo (*ognuno che non è nel cerchio*) los odian por el poder que detentan, terminan destruyéndose por su rechazo a apoyarse unos a otros [20].

En este razonamiento, Guicciardini se sirve del criterio de la *natura dello universale* que poco antes había rechazado, y lo utiliza de una manera un tanto inesperada. La idea de que la «segunda naturaleza» de los florentinos hizo de ellos seres inquietos, amantes de la igualdad, y ansiosos por compartir la autoridad pública, aparece en sus obras y en las de otros, antes de la redacción del *Dialogo*; pero generalmente era una característica que venía siendo atribuida a los «muchos» y que formaba parte del elenco argumental del *vivere popolare,* porque las cualidades que hacían del individuo un ser ansioso de participar del poder, eran también; las que le inducían a rechazar la dependencia de otros; afirmación que permanecerá como característica central en la definición de *libertà* de Guicciardini. En este pasaje, sin embargo, la «naturaleza de los florentinos» continúa siendo efectivamente un atributo de los «muchos» (los que no forman parte del *«cerchio»*), pero también es, incluso de forma más pronunciada, una característica peculiar propia de los «pocos». El *«cerchio»* formado por los ambiciosos compite por obtener el poder y su «amor natural a la igualdad» explica la negativa de los perdedores a aceptar el dominio de los vencedores. El cálculo de la razón (*ragione*) y el sa-

---

[18] *D. e D.*, p. 20: «[...] voi abbiate uno obligo grande a questo frate [...] Ma io sono di ferma opinione, e cosí sempre mostrerrà la esperienzia, che a Firenze sia necesario o che el governo sia in mano di uno solo, o che venga totalmente in mano del popolo; ed ogni modo di mezzo sarà pieno di confusione ed ogni dì tumultuerà. Questo me lo ha insegnato la esperienzia de' tempi passati, ne' quali tutti, quanto lo stato è venuto in mano di pochi cittadini [...] finalmente in breve spazio di tempo lo stato uscito di mano di quelli pochi, o si è ristretto in uno solo o è ritornato alla larghezza [...]»

[19] *D. e D.*, pp. 21-22: «Bisogna che a fare questo effeto concorrino in uno medesimo, il che è cosa rarissima, prudenzia, tesoro e riputazione; e quando bene tante qualità concorressino tutte in uno, è necessario siano aiutate da lunghezza di tempo e da infinite occasioni, in modo che è quasi impossibile che tante cose a tante opportunità si accumulino tutte in uno medesimo; e però poi in fine non è mai stato in Firenze piú che uno Cosimo.»

[20] *D. e D.*, p. 21: «A Firenze li uomini amano naturalmente la equalità e però si accordano mal volentiere a avere e ricognoscere altri per superiore; ed inoltre e' cervelli nostri hanno per sua proprietà lo essere appetitosi ed inquieti, e questa secondo ragione fa che quelli pochi che hanno lo stato in mano sono discordi e disuniti [...] Ed el non amare gli altri la superiorità di alcuno, fa che a ogni occasione che venga, vanno in terra; perché dispiacendo naturalmente a Firenze a ognuno che non è nel cerchio la grandezza d'altri, è impossible che la durí se la non ha uno fondamento ed una spalla che la sostenga. E come vi può essere questa spalla e questo fondamento, se coloro che reggono non sono d'accordo?» Cf. *Ricordi*, C 212.

ber de la *esperienzia* demuestran que las oportunidades de supervivencia de un régimen de este tipo que aspire a ser estable, son de veinte contra uno[21]. No sólo la *equalità y la libertà* resultan descritas como factores que tienden a propiciar la autodestrucción; otro tanto sucede con la *ambizione* y la prosecución del *onore*, rasgos que, en obras anteriores, Guicciardini había considerado como la característica que movía a los *ottimati* a servir a la libertad y los hacía deseosos de desempeñar en el escenario público el papel de grandes servidores del bien público. Todo lo que en la «naturaleza de los florentinos» tiende a hacer más intensa la presencia activa de la individualidad política es descrito ahora como característico de los «pocos» más que de los «muchos»; el propósito de la argumentación de Guicciardini es presentar todas esos caracteres como políticamente destructivos.

Probablemente, la ambivalencia de Guicciardini hacia los *ottimati* esté en el fondo de los motivos que le llevaron a adoptar el género del diálogo: no en vano el diálogo ofrece la posibilidad de presentar un elenco plural de puntos de vista. En lo que sigue, Capponi y Soderini presentan las razones de oposición a un régimen de los Médicis del tipo del derrocado en 1494, en términos de un ideal de libertad que se hace más y más visiblemente aristocrático. Capponi denuncia como tiránica la naturaleza esencialmente manipuladora de aquel gobierno, en el que las acciones nominalmente tomadas desde el respeto a un código de leyes públicas y valores comúnmente aceptados eran de hecho adoptadas de acuerdo con los intereses de un grupo informal de gobernantes y donde una misma conducta podía ser aprobada cuando venía de alguien considerado amigo, y condenada cuando procedía de otro en el que se veía un enemigo[22]; cada cual debería descubrir lo que de él se esperaba que hiciera, añade Soderini, observando las sugerencias que Lorenzo hacía de manera silenciosa[23]. Soderini ataca, además, la distinción de Bernardo entre gobiernos buenos por naturaleza y gobiernos que producen buenos efectos, al señalar que negar las propensiones naturales y laudables de la especie humana es, por definición, igual que producir malos efectos, y a la inversa[24].

---

[21] *D. e D.*, p. 24: «[...] se e' si ha a arguire dalla ragione, si doverà credere a venti per uno el contrario; se dalla esperienzia, el medesimo.»

[22] *D. e D.*, pp. 27-28: «E che sdegno, anzi disperazione crediamo noi che si generassi nelle animi degli altri, quando vedevano che quello che in loro era peccato mortale si trattava in una sorte di uomini come veniale; che l'uno era trattato come figliuolo della patria, l'altro come figliastro? E quanto era inumana e tirannica quella parola con la quale pareva loro scaricare, anzi per dire meglio ingannare la conscienza, a che già era venuta come in proverbio: che negli stati si avevano a giudicare gli inimici con rigore e li amici con favore; come se la giustizia ammetta questa distinzione e come se la si dipinga con le bilancie di dua sorte, l'una da posare le cose delli inimici, l'altra quelle degli amici!»

[23] *D. e D.*, p. 35: «E che misera [...] avere a interpretare la voluntà di chi vuole essere inteso a' cenni! In che, come ognuno sa, Lorenzo preme sopra tutti gli uomini.»

[24] *D. e D.*, p. 34: «Però non so come Bernardo potrà aguagliare el vivere di simili stati al governo populare, nel quale quando bene gli effetti non fussino migliori che quegli della tirannide, l'uno è secondo lo appetito naturale di tutti gli uomini che hanno per natura lo appetire la libertà, l'altro è direttamente contrario, avendo ognuno in orrore la servitù; donde eziandio con disavantaggio si debbe preporre quello che satisfa piú alla naturalità, che el contrario. E questa ragione è generale in tutti gli uomini, perché ordinariamente gli istinti naturali sono in ognuno.»

Cuando dice que el hombre por naturaleza desea la libertad y odia la esclavitud (*servitù*), Soderini pretende significar algo que solo aparece al completo en hombres de inusual elevado espíritu y talento: el deseo de realizar acciones que son excelentes y que deben ser consideradas como tales, porque están destinadas a procurar el bien público. La libertad es la libertad de realizar esas acciones. La esclavitud es el estadio en que hombres particulares evalúan, permiten o previenen esas mismas acciones, de acuerdo con lo que se adecua a sus intereses,

> las acciones de uno, deben ser *ragionevolmente* libres y no depender para nada de otros, sino de uno mismo y del ien de la patria, no deben ser regidas por los deseos de otros, ya sean estos justos o caprichosos [25].

Soderini prosigue definiendo lo que nos hace comportarnos libremente y con *virtù*.

> ¡Aun cuando el principal objetivo de los que han gobernado legítimamente la ciudad, la principal ocupación (*fatica*) de los filósofos y de todos aquellos que han escrito acerca del *vivere civile*, haya sido dotarla de un fundamento que promueva las virtudes, la excelencia de carácter y las acciones generosas, tanto cuanto resultaría conveniente condenar y detestar un gobierno en el que por el contrario, se hagan esfuerzos por erradicar la generosidad y la virtud! Me refiero a la *virtù* que hace a los hombres aptos para realizar actos excelentes, que son los que resultan beneficiosos para la república [...]
>
> Pero, y repito de nuevo, cada vez que el gobierno no sea legítimo, en el sentido de que no ensalce (*onore*) la *virtù* sino que tienda hacia una tiranía ya sea fiera o tolerante, es deber de cada uno, con sacrificio de toda propiedad o prosperidad, buscar otro régimen (*altro vivere*); porque ningún gobierno puede ser más abominable y pernicioso que aquel que aspira a destruir la *virtù* e impedir a sus súbditos alcanzar, no voy a decir la grandeza, sino cualquier grado de gloria susceptible de ser obtenido a través de la nobleza de ingenio o de la generosidad de espíritu [26].

Lo que distingue los argumentos de Soderini de las tesis de los modernos teóricos de la «democracia participativa» y la «tolerancia represiva» es que éstos parten de una predisposición al populismo, en tanto que Soderini mantiene una posición explícitamente aristocrática. Aquellos que tienen como propósito el ideal de *virtù* (que aquí no se entiende tanto como la imposición

---

[25] *Ibid.*: «[...] le azioni loro, che arebbono ragionevolmente a essere libere nè avere dependenzia da altri che da sé medesimo o dal bene della patria, bisogna che si regolino secondo la arbitrio di altri, o sia giusto o sia beneplacito [...]»

[26] *D. e D.*, p. 35: «Adunche se el primo obietto di coloro che hanno retto legitimamente le città, se la principale fatica de' filosofi e di tutti quegli che hanno scritto del vivere civile, è statta di mettervi quella instituzione che produca le virtù ed eccellenzia di ingegnio e di opere generose, quanto sarà da biasimare e detestare uno governo, dove per contrario si fa estrema diligenzia di spegnere ogni generosità ed ogni virtù! Parlo di quelle virtù con le quali gli uomini si fanno atti alle azioni eccellenti, che sono quelle che fanno beneficio alla republica [...]

»Però io replico di nuovo che ogni volta che el governo non sia legitimo, perché allora la virtù è onorate, ma abbia del tirannico o fiero o mansueto, che con ogni disavantaggio ed incommodità di roba o di altra prosperità, si debbe cercare ogni altro vivere; perché nessuno governo può essere piú vituperoso e piú pernizioso che quello che cerca di spegnere la virtù ed impedisce a chi vi vive drento, venire, io non dico a grandezza, ma a grado alcuno di gloria, mediante la nobilità dello ingegno e la generosità dello animo.»

de una forma a la *fortuna* —lo que no es una idea clave del *Dialogo*— como el vivir, el ejercicio de la libertad y la prosecución de la excelencia en el marco de una autonomía moral) son, casi por definición, los «pocos» y, ya en sus primeros escritos, Guicciardini ha indicado claramente cuán restringido debe ser su número. Pese a ello, los tiranos los odian y los temen, porque es propio de la tiranía hacer que todo dependa de uno mismo. Soderini dice que no necesita invocar el nombre que tiene en mente [27], y concluye esta parte de su discurso observando que, como es usual en los *stati stretti*, los Médicis se han dedicado a desarmar a los ciudadanos, esto es a privarles de su *virilità* y del *vigore de animo* que caracterizó a sus antepasados. Para explicar los efectos de este hecho, alude a la diferencia entre quienes hacen la guerra con sus propias armas y los que la hacen valiéndose de mercenarios y, al efecto, recuerda el ejemplo de los suizos, fieros y guerreros cuando aparecieron en Italia, mientras que viven en paz bajo la ley cuando se encuentran en libertad en sus propios hogares [28]. En este caso la retórica de la tradición de la milicia cívica aparece en un contexto que sugiere —como no era ciertamente el supuesto del *Discorsi de* Maquiavelo— que la *libertà*, la virtud cívica y la individualidad política son esencialmente ideales de una elite.

La réplica de Bernardo a esta declaración de pensamiento cívico humanista es extensa y prolija; la conversación que la desarrolla ocupa lo que resta del Libro I del *Dialogo*. Y no sólo es extensa, sino además complicada ya que muchas de sus afirmaciones están formuladas en un estilo indirecto. Como ya le hemos visto hacer antes, Bernardo intenta identificar la libertad en el sentido de Soderini, con la posibilidad de dar rienda suelta a la ambición y al deseo de realizar actos generosos en el propósito de dominar a los demás; después hace la interesante sugerencia de que la comisión de servicios públicos no exige un régimen de *libertà*, puesto que a quien se sirve es a la *patria*, «que abraza todo cuanto es bueno, todo cuanto es dulce, e incluso aquellos que viven bajo el poder de los príncipes aman la patria, y muchos son los que se han expuesto a peligros en su nombre» [29].

Mientras Soderini ha definido la libertad en términos de *virtù* y *participazione*, Bernardo vuelve a Guicciardini para decir que la libertad es aquel

---

[27] *D. e D.*, pp. 34-35: «[...] gli bisogna andare nascondendo la sua virtù, perché al tiranno dispiacino tutti gli spiriti eccelsi, ogni potenzia eminente, massime quando procede da virtù, perché la può manco battere; e questo fa qualche per invidia, perché vuole essere lui singulare, spesso per timore, del quale per l'ordinario è sempre pieno. Non voglio applicare queste parole a particulare alcuno, ma voi sapete tutti che io non le dico senza proposito.»

[28] *D. e D.*, pp. 35-36: «[...] la casa de' Medici, comme fanno tutti gli stati stretti, attese sempre a cavare l'arme di mano a' cittadini e spegnere tutta la virilità che avevano; donde siamo diventati molto effeminati, né abbiamo quello vigore di animo che avevano gli avoli nostri; e questo quando sia di danno a una republica lo può giudicare chi ha considerato che differenzia sia a fare le guerre con le arme proprie, a farle con le arme mercennarie [...] E che questo sia facile lo dimostrano le antiche republiche e se ne vede oggi qualche vestigio in questi svizzeri, che ora cominciano a farsi conoscere in Italia; e' quali ancor che siano feroci ed armigeri quanto si vede, intendo che in casa loro vivono in libertà, sotto le leggi ed in somma pace.»

[29] *D. e D.*, p. 39: «Si può dire piú tosto che questi simili abbino fatto per amore della patria che della libertà; la patria abbraccia in se tanti beni, tanti effetti dolci, che eziandio quegli che vivono sotto e' principi amano la patria, e se ne sono trovati molti che per lei sono messi a pericolo.»

estado de cosas en que poseemos lo nuestro sometidos a la ley, y no al poder o autoridad personal de sujetos particulares. Esta implícita insistencia en la autonomía moral y política del individuo nos hace recordar que nos encontramos, por supuesto, en presencia de un razonamiento propio del ideal del humanismo cívico, pero en comparación con el *Discorso di Logrogno*, se observa una importante diferencia: la *virtù* participativa ha sido —por así decirlo— detraída de la definición de libertad cívica y puesta en contraposición a su ideal. La libertad, entendida como el imperio de la ley, podía muy bien verse amenazada por la magnanimidad animosa y competitiva que Soderini había alabado con tanto ardor [30]: un hombre podía disfrutar de su propia libertad bajo la ley contando con una participación mínima o, incluso, sin participar, ni él ni nadie, en el proceso de toma de decisiones políticas. Se puede decir que Guicciardini desarrolla aquí un concepto negativo de libertad por oposición a otro positivo, que se define por estar en condiciones de substraerse a la influencia de otros hombres más que por ser libre y por tener la posibilidad de desarrollar capacidades y cualidades humanas positivas. Y en este cambio en la definición va implícito un cambio en los valores que Bernardo está poniendo ante los ojos de los *ottimati*. Dos códigos de valor que representan diferentes polos de la propia personalidad de Guicciardini se hacen ahora visibles: de un lado, el ideal de excelencia que se pone de manifiesto en la acción pública, de otro, la *esperienzia* y la *prudenzia* que sólo una elite tiene tiempo de adquirir. Durante toda su vida Guicciardini se debatió en una tensión entre ambición y prudencia, y resulta fascinante observar cómo se mueve en una dirección opuesta a Maquiavelo cuando debe escoger entre audacia y prudencia. Mientras los *Discorsi* opta por el estado popular armado y describe la *virtù* como el espíritu dinámico de los «muchos» armados, Bernardo en el *Dialogo*, se siente autorizado —como veremos— a repudiar la revitalización propugnada por Soderini de la tradición de la milicia cívica, y rechaza tanto como le resulta posible, su idealización de la *virtù*. Pero, la *virtù* en cuestión es un atributo de los «pocos» y no de los «muchos». En su lugar —o mejor en el lugar en que otrora situara aquella ambición y aquella *sed de onore* que una vez había alabado— Guicciardini hace que Bernardo, en un concluyente pasaje del Libro I, dirija una exhortación a su auditorio *ottimati* a favor de reconocer que la ciudad de Florencia es antigua y resulta difícil de reformar y que el curso natural de la senectud tiene en los estados más fuerza que la *ragione* o *prudenzia* humanas [31].

---

[30] *D. e D.*, pp. 45-46: «[...] facendo differenzia da uno che è savio e non animoso, a uno che è savio, animoso a non inquieto, e da questo a chi ha ingegno ed animo ed inquietudine.»

[31] *D. e D.*, pp. 81-82: «[...] Quando le città sono vecchie, si riformano difficilmente, e riformate, perdono presto la sua buona instituzione e sempre sanno de' suoi primi abiti cattivi; di che, oltre alle ragioni che si potrebbono assegnare, potete pigliare lo esemplo di molte republiche antiche, le quali se nel suo nascere, o almanco nella sua giovanezza, non hanno avuto sorte di pigliare buona forma di governo ha durato fatica invano chi ve la ha voluta mettere tardi; anzi quelle che sono use a essere bene governate, se una volta smarriscono la strada e vengono in qualche calamità e confusione, non tornano mai perfettamente al suo antico buono essere. È cosí el naturale corso delle cose umane, e come solete dire voi altri, del fato, che ha bene spesso piú forza che la ragione o prudenzia degli uomini.»

Todo lo dicho por Bernardo tiene por destinatario a los *ottimati*, pero la predisposición aristocrática de Guicciardini se hace todavía más evidente en el hecho de que considera a los *ottimati* el único colectivo al que importa referirse, y esto es más significativo, si cabe, que los términos en que les atribuye —como no lo había hecho antes nunca— todas las virtudes políticas y todos los derechos a aspirar legítimamente al poder. La refutación que Bernardo hace a Soderini adquiere, así, la forma de una defensa de los Médicis contra las imputaciones más amargas de Soderini, y éstas se convierten, a su vez, en una crítica hacia el *Consiglio Grande* y hacia la participación de los «muchos» en cierto tipos de procesos de decisión[32]. Pero su objetivo son los «pocos», responsables de la constitución popular de 1494, antes que los «muchos». Es como si los *ottimati*, insatisfechos de su alianza con los Médicis, hubieran establecido una alianza con el *popolo* y como si Bernardo les estuviera preguntando que han ganado realmente con ello. Pero esta puesta en cuestión de la situación imperante plantea implícitamente la cuestión de los valores *ottimati*. La justificación del régimen de 1494, efectuada por Soderini, y por Guicciardini en primera persona cuando escribió el *Discurso di Logrogno* está formulada en términos de *virtù*: aquella excelencia conspicua que los *ottimati* exhibían ante un *popolo* en condiciones de apreciarla. Atacar aquel régimen significaba, además de recomendar el ideal de prudencia en lugar del de *virtù*, sembrar dudas sobre la capacidad de los «muchos» para reconocer la *virtù* cuando se manifiesta ante sus ojos; pero aún más, el ataque contra los «muchos» no es tanto una exaltación de los «pocos» como una crítica a sus valores. Una vez comprendemos que para Guicciardini el ideal de *virtù* significaba menos la búsqueda de la excelencia que una competencia malsana por la preeminencia, podemos entender mejor su repetida insistencia en que un *governo stretto* en el que los *ottimati* monopolizaran el poder resultaría desastroso para Florencia. Si la elite iba realmente a emprender una competición por la excelencia, necesitaría que el *popolo* (o los Médicis) desempeñara el papel de público y de juez; pero si por lo que verdaderamente estaba compitiendo era por el poder y la influencia, precisaría del *popolo* (o de los Médicis) para que, limitando su competición, resultara limitada también su poder. Al mismo tiempo, Guicciardini recomendaba a su estamento social un código de valores menos competitivo. Es posible que Guicciardini considerara a los *ottimati* los únicos dignos de merecer críticas, pero no por ello dejaba de criticarlos de manera persistente.

La defensa que Bernardo efectúa del régimen de los Médicis y su crítica a la ignorancia popular, deben ser entendidas, pues, en este interpretación, como una toma de partido en favor de los Médicis y contra el *popolo*, o sea contra el *Consiglio Grande* como posible aliado de los *ottimati*. Sus críticas se dirigen hacia la creencia —expresada por el propio Guicciardini en anteriores ensayos— de que los «muchos» son buenos jueces de sus superiores, capaces de reconocer cualidades de las que ellos mismos carecen y, por tanto, idóneos para seleccionar a aquellos «pocos» a quienes deberían serles confiados los cargos públicos. Una vez que la *virtù* deja de ser la cualidad dis-

[32] Ver, en general, *D. e D.*, pp. 42-47.

tintiva del líder y es sustituida por la *esperienzia*, la creencia deja de ser plausible ya que la *esperienzia* es una característica adquirida que puede ser evaluada sólo por los que la poseen en una cierta medida. Y puesto que una república no es una comunidad de costumbre sino de decisión política, los «muchos» tienen pocas oportunidades para adquirir experiencia en aquello que está reservado a los gobernantes —poseedores de una forma de experiencia cuya expresión no es la costumbre sino la prudencia—. Éste es el punto central de la afirmación de Bernardo que sostiene que los «muchos» se encuentran incapacitados para efectuar un juicio sobre la experiencia de quien ha sido llamado a dirigir la política porque su método de valoración está «*fondato* [...] *in sugli esercizi ed in sue botteghe* [...]» [33]. La falta de tiempo disponible no impedirá a los «muchos» reconocer la *virtù* como cualidad de la personalidad, al menos tanto como les impedirá adquirir conocimiento de los asuntos o capacidad para comprender lo que hacen quienes poseen ese conocimiento. Bernardo, sin embargo, está dispuesto a convenir con Soderini que el *popolo* florentino bajo la Constitución de 1494, al igual que el de Venecia, se encuentra en condiciones de elegir a sus gobernantes de manera relativamente aceptable mientras se sirva de la técnica del voto por mayoría —asunto controvertido sobre el que Guicciardini había escrito dos *Discorsi*—. Pero, después añade, sombríamente, que no es posible decir cuánto tiempo podrá perdurar todavía este sensato procedimiento. A Soderini sólo le cabe replicar que ninguna forma de gobierno puede funcionar a la perfección desde el principio, pero que es posible aprender por la experiencia a confirmar ciertas instituciones y a mejorar sus buenas cualidades [34]. Dicho en pocas palabras, Soderini espera que el *popolo* aprenda por experiencia a conservar un método de elección que se entiende favorece a la elite política, y Guicciardini probablemente esté aludiendo a la creencia alimentada por los *ottimati* de que la selección de cargos por sorteo había sido utilizada de manera excesiva.

Pero Bernardo se encuentra ante todo interesado en defender el gobierno de los Médicis anterior a 1494, en contra de la imputación de Soderini de que habían reprimido la *virtù* promoviendo a las magistraturas sólo a aquellos que consideraba dóciles servidores. Y procede de ese modo concediendo la mayoría de las acusaciones, y argumentando que un gobierno como aquél de los Médicis, era, en cualquier caso, superior a un régimen popular —una estrategia de argumentación susceptible de enmascarar un cambio de valores y de presunciones—. Ciertamente, dice Bernardo, los Médicis promovían a aquellos que consideraban dóciles a sus deseos y se guardaban de aquellos a quienes tenían por peligrosos, pero no opina, como sugiere Soderini, que juzgaran cualquier *virtù* como potencialmente peligrosa para su poder. Las cualidades de la elite política son la sabiduría y el espíritu de empresa. Es posible ser sabio (*savio*) sin ser emprendedor (*animoso*), como también lo es ser las dos cosas sin convertirse en una amenaza para el orden establecido (*inquie-*

[33] *D. e D.*, p. 43: «[...] fondato [...] in sugli esercizi ed in sulle botteghe [...]»

[34] *D. e D.*, p. 47: «[...] non solo ne' governi, ma nelle arti, nella scienze ed in ogni altra cosa, non furono mai perfetti ne' principi, ma si va aggiungendo alla giornata secondo che insegna la esperienzia.»

to)[35]. Los Médicis eran capaces de distinguir a los mejores porque ya poseían el poder supremo; era esto lo que les daba la experiencia con la que juzgaban a los hombres y la seguridad con la que ejercían su juicio[36]. Dos son las posibles fuentes de error en este tipo de juicio: la ignorancia y los celos (*malignità*). La ignorancia, que es habitualmente el defecto propio de las asambleas populares, es la más peligrosa de las dos en sus efectos porque por su naturaleza no tiene límites, mientras que los celos desaparecen cuando desaparece el individuo que los despierta[37].

Guicciardini hace que Bernardo plantee la cuestión. Soderini había definido al gobierno de los Médicis como tiranía y mantenía con claridad la clásica opinión de que los celos del tirano no tienen límites, porque considera todo lo que no está sujeto a su poder como una amenaza a su persona, temiendo especialmente la *virtù* —la cualidad moral innata— de cualquier individuo. En defensa de la *malignità*, Bernardo dice que los hombres se encuentran por naturaleza inclinados al bien, y que cualquier hombre que anteponga el mal al bien será más bestia que hombre[38]. Se trataba, desde luego, del clásico argumento de que el tirano era precisamente esa bestia, pero Bernardo pretende explorar la presunción —que ha hecho admitir a Soderini— de que el gobierno de los Médicis era una tiranía de tipo peculiar, *mansueto* antes que fiero, que operaba manipulando las buenas cualidades de los hombres, en vez de buscando destruirlas. Pero «una tiranía moderada» es casi una contradicción *in termini,* y la retórica de Bernardo está intentando vaciar la expresión «tiranía» de buena parte de su significado. Los Médicis sometieron a su voluntad el bien que los hombres llevaban dentro y lo utilizaron; pero para poder utilizarlo, debieron haber sido capaces de conocerlo y de evaluarlo, y para continuar sirviéndose de él deberían haberse abstenido de efectuar cualquier acción que fuera susceptible de destruirlo. Su razón no había sido derrotada por el miedo y por el apetito de la manera en que lo habría podido ser en el tirano típico; y la debilidad de la naturaleza humana, que permite olvidar tan fácilmente el amor natural al bien, no puede resultar más pronunciada en ellos que en cualquier otra clase de gobernantes.

Esto lleva a Bernardo, al final de su argumento en el Libro I, a negar que el gobierno de los Médicis estuviera abocado por naturaleza a la degeneración y a la corrupción. El secreto del funcionamiento de su régimen había estado en utilizar las cualidades *ottimati* y eso le obligó a respetarlas y permitió que se mantuvieran intactas. Esa misma necesidad operaba ahora como *freno* —a modo de brida o límite—, a cualquier intento que pudiera albergar el gobernante de incurrir en el exceso. Además, los *ottimati* no podían servir a los Médicis a no ser que actuaran con autonomía, esto es, como seres libres. Y el

---

[35] Véase la anterior n. 30.

[36] *D. e D.*, pp. 44-46.

[37] *D. e D.*, pp. 46, 55.

[38] *D. e D.*, p. 55: «Quanto alla malignità, io vi dico che per natura tutti gli uomini sono inclinati al bene, né è nessuno a chi risulti interesse pari dal male come dal bene, che per natura non gli piaccia piú il bene; e se pure si ne truova qualcuno, che sono rarissimi, meritano essere chiamati piú presto bestie che uomini, poi che mancono di quella inclinazione che è naturale quasi a tutti gli uomini.»

gobierno de los Médicis, aunque era una tiranía en el sentido de que todo se hacía de acuerdo con su voluntad, nunca se condujo como *uno stato di uno principe assoluto*, en el que la soberanía de quien ocupaba el poder se institucionalizaba y resultaba visible. Las apariencias y la imagen (*le dimostrazione e la immagine*) eran siempre las propias de un gobierno libre[39]. Destruir esa imagen hubiera significado destruir la vida y el alma de la ciudad. Y como eso no podía hacerse (sólo un loco lo hubiera hecho), los Médicis gobernaron una ciudad que resultó tanto más fuerte cuanto más fue gobernada por una mezcla de amor y de fuerza, antes que por pura violencia[40]. El amor, después de todo, es una actividad que opera en términos autónomos; la gravedad de las palabras utilizadas por Guicciardini nos previene contra la idea de que pretenda presentar a los florentinos como un pueblo gobernado por la ilusión. A pesar de todo, debió existir durante el primer régimen de los Médicis cierta efectiva libertad que para el gobernante se tradujo en la necesidad de respetar límites reales a su poder; en cualquier caso asumiendo la defensa de los Médicis contra la acusación de tiranía, Guicciardini presenta, en efecto, su gobierno como algo distinto de un *principato assoluto* —eso significa, aunque no se sirva del término, una monarquía mixta—. Estamos aproximándonos a la doctrina de las monarquías francesa e inglesa cuando se dice que el poder de los Médicis estaba limitado por la obligación de consultar y respetar a los más prominentes ciudadanos y magistrados de la ciudad —no en el sentido de compartir el poder con ellos de alguna manera formal—. Esta obligación no difiere mucho de aquélla de respetar las formas del gobierno republicano, que permitía al régimen de los Médicis mantenerse como una monarquía encubierta.

El argumento de Bernardo aspira todavía a recordar a los *ottimati* la conveniencia del régimen de los Médicis, y consecuentemente, su razonamiento acusa un carácter tan aristocrático como monárquico. Se aleja por tanto de la doctrina de Aristotéles y de Polibio de la coordinación de poderes distintos,

---

[39] *D. e D.*, p. 77: «Lo stato de' Médici, ancora che, come io ho detto, fussi una tirannide e che loro fusino interamente padroni, perché ogni cosa si faceva secondo la loro voluntà, nondimanco non era venuto su come uno stato di uno principe assoluto, ma acompagnato co' modi della libertà e della civilità, perché ogni cosa si governava sotto nome di republica e col mezzo de' magistrati, e' quali se bene disponevano quanto gli era ordinato, pure le dimostrazione e la immagine era che el governo fussi libero; e come si cercava di satisfare alla moltitudine de' cittadini con la distribuzione degli uffici, cosí bisognava satisfacessino a' principali dello stato non solo con le dignità principali, ma ancora col fare maneggiare a loro le cose importanti, e però di tutto si facevano consulte publiche e private.»

[40] *D. e D.*, pp. 77-78: «E però nessuno de' Médici, se non fussi publico pazzo, arebbe mai fatto questo, perché potevano conservare la autorità sua, sanza fare uno passo che gli avessi a inimicare ognuno, e bisognava che, facendolo, pensassino o uscire di Firenze a ogni piccola occasione che venissi, o aversi a ridurre tutti in su le arme ed in su la forza; cosa che e' tiranni non debbono mai fare, se non per necessità, di volere fondarsi tutti in su la violenzia, quando hano modo di mantenersi col mescolare lo amore e la forza. Aggiugnesi che chi togliessi alla nostra la sua civilità ed immagine di libertà, e riducessila a forma di principato, gli torebbe la anima sua, la vita sua e la indebolirebbe e conquasserebbe la possibile; e quanto è piú debole e manco vale la città, tanto viene a essere piú debole e manco valere che né è padrone; e cosí se e' Médici avessino preso el principato assoluto, arebbono diminiuto e non cresciuto la sua potenzia e riputazione.»

en favor de la idea de que un hombre o un grupo de hombres con autoridad suprema resultan aptos y capaces para el ejercicio de esa supremacía, es decir, para representar todas aquellas funciones del poder sin que precisen de la asistencia de ninguna inteligencia coordinadora; pero se queda corto en construir una teoría de la soberanía por su rechazo a localizar el poder supremo en el «uno» o en los «pocos». Merece la pena mencionar que la discusión por Bernardo del papel de los *ottimati* bajo el gobierno de los Médicis, es perfectamente compatible con el hecho de que su valor supremo estriba en la *virtù*, mientras que existe otro aspecto de su argumento que descansa enteramente en el concepto de prudencia y para el cual la distinción entre monarquía y aristocracia resulta mucho menos pronunciada. Se trata del pasaje en que ataca la participación del *Consiglio Grande* en las decisiones de política exterior (*cose di fuora*)[41].

Aquí, la lógica de su razonamiento nos lleva directamente de vuelta a conceptos del acontecer particular, de la inteligencia, del número, y del tiempo que repetidamente hemos visto resultaban básicos para comprender este aspecto del pensamiento renacentista. *Le cose di fuora,* se nos dice, no tienen regularidad ni curso cierto, sino que varían cada día según marchan los hechos del mundo, de manera que nuestra reflexión sobre ellos es, en buena medida, una simple conjetura. La causa más pequeña puede tener el efecto más grande, y causas idénticas pueden provocar los más variados efectos. «Así pues, es necesario que quienes gobiernan los estados sean hombres dotados de prudencia, atentos vigilantes del más pequeño accidente, y que sopesando cualquier consecuencia para obviar el principio, eliminen cuanto fuera posible, el poder de la oportunidad y de la *fortuna*»[42].

No es posible encontrar una expresión más clara del rechazo de Guicciardini a adentrarse en aquel mundo de la *virtù* que tanto fascinaba a Maquiavelo. La *virtù* como audacia, como la dinámica y, quizá, como el poder creativo de un príncipe o de un pueblo en armas, buscaba dominar la fortuna más que eliminarla. Maquiavelo descubre esa característica en el innovador genial y en la ecuación ciudadano-guerrero. Pero Guicciardini está identificando (si no reemplazando) la *virtù* con la prudencia, esto es, con el poder del timonel o del médico para observar los acontecimientos y acomodarse a ellos, más que con la capacidad de plasmarlos o determinarlos; y está postulando una conducta política fundada en la maniobra, no en la acción. Semejante política requiere el máximo caudal de información y deliberación compatible con el implacable e impredecible fluir de los acontecimientos y el argumento contra el control por los «muchos» de la política exterior consis-

---

[41] *D. e D.*, pp. 60-65.

[42] *D. e D.*, pp. 60-61: «Perché le cose di questa sorte non hanno regola certa ne corso determinato, anzi hanno ogni dì variazione secondo gli andamenti del mondo, e le deliberazioni che se ne hanno a fare, si hanno quasi sempre a fondare in su le conietture, e da uno piccolo moto dependono el piú delle volte importanze di grandissime cose, e da' principi che a pena paiano considerabili nascono spesso effetti poderosissimi. Però è necessario che chi governa gli stati sea bene prudente, vigili attentissimamente ogni minimo accidente, e pesato bene tutto quello que ne possi succedere, si ingegni sopra tutto di ovviare a' principi ed escludere quanto può la potestà del caso e della fortuna.»

te, en este caso, en que el pueblo no puede llegar a alcanzar ese caudal de información. Un solo hombre o unos «pocos», dice Bernardo, tienen el tiempo y la dedicación necesaria para adquirir ese sentido intuitivo de los asuntos y traducirlo en acción. Una asamblea de «muchos» no lo tiene[43]. Pero no queda suficientemente claro si las razones de esa incapacidad son cuantitativas o cualitativas. Por un lado, se indica que un problema (de política exterior) cuyo conocimiento tiene que ser difundido entre muchos, es poco probable que vaya a ser estudiado y digerido interiormente ya que las decisiones que requieren la concurrencia de muchas voluntades precisan de un proceso demasiado lento de gestación o modificación. Por otro, Bernardo se sirve de un lenguaje que sugiere que una asamblea de los «muchos» será una asamblea de individuos habituados cada uno a ocuparse de sus asuntos privados, compuesta por hombres que consecuentemente no habrán dispuesto del ocio necesario para adquirir la experiencia, prudencia y conocimiento de la política de poder, es decir, de la política extranjera. Bernardo incluso sugiere que los «muchos» son particularmente propicios a la corrupción porque, como individuos privados, no consideran el bien común como propio, mientras que un gobernante único identifica el bien común como «*quello che reputa suo*»[44]. En ningún caso una asamblea puede llegar a alcanzar el conocimiento deliberativo e intuitivo que la comprensión de la política de poder (exterior) exije, y, por tanto, nunca podrá dotar de continuidad a esa política. Pero los estados con los que deben conducir sus relaciones estarán en su mayor parte regidos por príncipes que mantienen una concepción permanente de sus intereses y que de este modo pueden comprender y trabajar con los demás estados, pero que necesariamente rechazan entrar en relaciones con democracias que no saben lo que quieren[45].

Por la misma razón, los príncipes recurrirán habitualmente a capitanes y soldados mercenarios que son, en cambio, enemigos naturales del gobierno popular. Un príncipe considera la guerra como una actividad normal y a sus relaciones con los mercenarios como permanentes; una democracia hace la guerra sólo cuando debe, emplea mercenarios sólo como medida de emer-

---

[43] *D. e D.*, p. 61: «Questo è propio di uno governo dove la autorità è in uno solo o in pochi, perché hanno el tempo, hanno la diligenzia, hanno la mente volta tuta a questi pensiere, e quando cognoscono el bisogno, hanno facultà di provedere secondo la natura delle cose; che tutto è alieno da uno governo di moltitudine, perché e' molti non pensono, non attendono, no veggono e non cognoscono se non quando le cose sono ridotte in luogo che sono manifeste a ognuno, ed allora quello che da principio si sarebbe proveduto sicuramente e con poco fatica e spesa, no si può poi ricorreggere se non con grandissime difficultà e pericoli, e con spese intollerabili.»

[44] *D. e D.*, p. 65: «Dove hanno a deliberare molti è el pericolo della corruttela, perché essendo uomini privati e che non hanno el caso commune per suo proprio, possono essere corrotti dalla promesse e doni de' principi [...] questi non si ha a temere da uno, perché essendo padrone di quello stato, non si lascerà mai comperare per dare via o per disordinare quello che reputa suo.»

[45] *D. e D.*, pp. 63-64: «Queste coniunzione continuate si fanno difficilmente con uno popolo, perché non essendo sempre e' medesimi uomini che governono, e però potendosi variare e' pareri ed e' fini secondo la diversità delle persone, uno principe che non vede potere fare fondamento fermo con questi modi di governo, né sa con chi si avere a intendere o stabilire, non vi pone speranza né si ristrigne teco, disegnando che ne' bisogni o nelle ocasioni tue tu ti vaglia sì poco di lui como lui spera potersi valere di te.»

gencia y trata de deshacerse de ellos, si es posible sin pagarles, tan pronto como conluya la urgencia[46]. Es inútil, añade Bernardo, alegar el éxito de los romanos en la conducción de la guerra y la política exterior bajo un gobierno popular, ya que es posible negar que el éxito militar estuviera relacionado con la estructura política. Como la república romana *era composta in modo da partorire molte discordie e tumulti*, no podía haber contribuido a su *virtù* en la guerra, que, en cualquier caso, fue tan grande bajo los reyes como con la *libertà*. El sistema militar romano no era la consecuencia del gobierno popular, pero contribuyó de dos maneras a su éxito. En primer lugar hizo que los romanos confiaran completamente en su propio poder y de esta forma determinó que no tuvieran necesidad de una *vigilanzia e diligenzia sottile* imprescindible a aquellos que deben confiar en el arte de la diplomacia en medio del poder militar de otros. En segundo lugar, permitió situar el control de la guerra y la organización política en manos de los cónsules, militares expertos que veían la guerra como fuente de su propia grandeza cívica e incluso como profesión (*bottega*). No podemos imitar a los romanos a no ser que estemos en condiciones de reproducir las condiciones de su vida cívica[47].

De que Guicciardini estuviera o no al corriente del contenido del *Discorsi* de Maquiavelo, o de los debates del Orti Oricellari, no cabe deducir que su argumento deba leerse sólo como antítesis de lo que Maquiavelo quería decir. En cualquier caso, importa resaltar que Bernardo toma por cierta la imposibilidad de reproducir las condiciones de la Roma republicana, es decir, de hacer del entrenamiento militar y de la disciplina parte de la personalidad cívica de cada ciudadano florentino. En el Libro II, Bernardo no va a deplorar el declive de la milicia cívica, sino a defender que es demasiado tarde para recuperarla[48]; tampoco pretende, sin embargo, que fuera inconveniente recobrarla porque su renacimiento comportara conceder demasiado poder al pueblo. Guicciardini hablando por voz de Bernardo, simplemente asume que Florencia no puede ejercer un poder militar dominante, sino que debe limitarse a existir utilizando su sutilidad diplomática en un mundo de príncipes y

---

[46] *D. e D.*, p. 65: «Sanza che, molto manco si possono confidare de' capitani e de' soldati, che possa fare uno solo, perché tra' soldati mercennari ed e' populi è una inimicizia quasi naturale: questi se ne servono nella guerra, perché non possono fare altro; fatta la pace non gli remuneranno, anzi gli scacciano e gli perseguitano, pure che possino farlo; quegli altri, congnoscendo non servire a nessuno, o pensano tenere la guerra lunga per cavare piú lungamente profitto dalla sua necessità, o voltono lo animo a gratificarsi col principe suo inimico: o almeno gli servono freddamente [...]»

[47] *D. e D.*, p. 68: «Né mi allegate in contrario lo esemplo de' romani, che benché avessino el governo libero e largo, acquistano tanto imperio; perché [...] a me non pare che el modo del governo di Roma fussi di qualità da fondare tanta grandezza; perché era composto in modo da partorire molte discordi e tumulti, tanto che se non avesi supplito la virtù delle arme, che fu tra loro vivissima ed ordinatissima, credo certo che non arebbono fatto progresso grande [...] e dove si fa el fondamento in sulle arme proprie, massime eccellenti ed efficaci come erano le loro, si può intermettere quelle vigilanzia e diligenzia sottile che è necessaria a chi si regge in su le pratiche ed aggiramenti. Né avevano allora e' capi della città a durare fatica a persuadere al popolo [...] perché erano uomini militari, e che non sapevano vivere senza guerra, che era la bottega donde cavavano ricchezze, onori e riputazione. Però non si può regolare secondo questi esempli chi non ha le cose con le condizione e qualità che avevano loro.»

[48] *D. e D.*, pp. 90-93.

de *condottieri*. Y, más adelante, señala que si los romanos hubieran empleado mercenarios y, por tanto, hubiesen tenido que vivir «como las ciudades desarmadas», sirviéndose de la agudeza intelectual más que de las armas, su forma de gobierno les hubiera arruinado en muy pocos años [49]. Una inteligencia de este tipo es posible únicamente en el gobierno de «uno» o de «pocos» y éste es el modelo al que debe conformarse una *città disarmata*. Pero una vez más, Guicciardini no está tanto alabando a los *ottimati*, como advirtiéndoles que deben cambiar los valores en que inspiran su conducta. Al establecer una constitución en la que el *Consiglio Grande* detenta tanto poder —es decir, el poder de actuar en temas de política exterior—, los *ottimati* estaban confiando en la *virtù* en el sentido de Soderini. Que la condición militar y diplomática de la ciudad les prohíba confiar en la *virtù* en el sentido filorromano de Maquiavelo es una razón más para que la cualidad que se exigiera de ellos fuera la prudencia. Bernardo señala que los arquitectos de la constitución de 1494 estaban llenos de buenas intenciones pero no podía saber cómo iban a funcionar las instituciones que estaban experimentado:

> Quien ha establecido todas estas instituciones partía de buenos propósitos pero no ha advertido específicamente a todos de lo que deseaba; tampoco me sorprendo, porque no estaba con vida ninguno de los que habían visto a la ciudad libre, o manejarse en los humores de la libertad (*umori della libertà*). Y aquellos que habían estudiado la libertad en los libros no habían observado y digerido sus peculiaridades tanto como lo habían hecho los que la conocían por la experiencia, que da a conocer muchas cosas que el aprendizaje y la inteligencia innata nunca enseñan [50].

Estos mismos padres de la constitución de 1494 deberían haber considerado, también, que Florencia era una ciudad *vecchia* y que ciudades así son tan difíciles de reformar, como a menudo lo es el impedirles que vuelvan a sus anteriores perjudiciales prácticas [51]. Guicciardini no menciona aquí al legislador reformador que Maquiavelo había descrito como el actor capaz de acometer una tarea tan inhumana en circunstancias análogas; y no tiene interés en mencionarlo porque su principal preocupación es aconsejar prudencia y cautela a los *ottimati*, y justamente éste es el momento en que Bernardo recomienda a sus oyentes abandonen la ambición, y se contenten con lo posible. Hubiera sido mejor no haber derrocado a los Médicis, pero una vez hecho esto, deben aprender a vivir asumiendo las consecuencias de sus actos.

Pero si optásemos por una interpretación del Libro I que entendiese que su fin era recomendar simplemente el abandono de la *virtù* en favor de la pru-

---

[49] *D. e. D.*, p. 155: «Se avessino guerreggiato con le arme mercennarie ed in consequenzia avuto a valersi come fanno le città disarmate, della sollecitudine, della diligenzia, del vegghiare minutamente le cose, della industria e delle girandole, non dubbitate che vivendo drento come facevano, pochi anni la arebbono rovinata.»

[50] *D. e D.*, p. 81: «Chi ha ordinato queste cose ha avuto buoni fini, ma non ha avertito particularmente a tutto quello che bisognava; né me ne maraviglio, perché non vive nessuno che abbi mai veduto la città libera, nè che abbi maneggiato gli umori della libertà, e chi gli ha imparati in su' libri non ha osservato tutti e' particulari e gustatigli, come che gli cognosce per esperienzia, la quale in fatto aggiugne a molte cose dove la scienzia ed el giudicio naturale solo non arriva.»

[51] Véase en el anterior cap. V, n. 10.

dencia, o del ideal cívico por la autoridad cuasi monárquica de un grupo gobernante, no estaríamos preparados para lo que sigue en el Libro II. En este Libro, Bernardo es invitado a exponer su pensamiento acerca de la mejor forma de gobierno que puede alcanzar Florencia en las circunstancias posteriores a 1494, y se pronuncia proponiendo una compleja distribución de la autoridad entre un *gonfaloniere*, un senado y un *Consiglio Grande* en la que Venecia es conscientemente imitada como el mejor ejemplo de constitución capaz de unir las tres formas de gobierno que nunca haya existido. El tono es clásico y humanista de principio a fin. Bernardo demuestra poseer una erudición en historia antigua y moderna difícil de conciliar con aquellas primeras declaraciones suyas que rechazaban el saber erudito. Menciona con respeto —aunque significativamente no se siente capaz de adoptarlo— el ideal de una milicia cívica, y lo que todavía resulta más sorprendente, acepta como postulado que uno de los criterios para juzgar cualquier forma de gobierno sea su disposición a impulsar la *virtù* entendida en un sentido sustancialmente idéntico al de Soderini. Parece haberse operado un drástico cambio de perspectiva.

Para Vittorio De Caprariis, uno de los más penetrantes analistas modernos de Guicciardini, parece inevitable que el Libro II carezca de sentido, se trataría, pues, de una excursión sin provecho por los reinos de lo ideal (como los *Ricordi*), carente de uso o valor para el análisis del desarrollo real de su pensamiento[52]. Pero De Caprariis era un brillante expositor de la tradición del historicismo de Benedetto Croce, y como tal estaba exclusivamente interesado en estudiar la transición de Guicciardini *dalla politica alla storia*, es decir, en analizar su evolución desde su posición de autor de esquemas constitucionales estables para Florencia, hasta su convicción —expresada en las grandes historias de sus últimos años— de que la vida cívica de los florentinos y de todos los demás italianos, se encontraba inmersa en una gran corriente de profundo cambio histórico en cuya elaboración a duras penas serían llamados ya a participar. De Caprariis estaba lo suficientemente influido por Croce como para sentir que el autoconocimiento humano era esencialmente un conocimiento histórico, y esperaba solo la aparición de intelectos suficientemente fuertes como para comprender que la vida del hombre se encontraba dirigida a la historia y no a ningún otro ámbito. Y experimentaba una evidente impaciencia cuando Guicciardini parecía apartarse, después de haber avanzado tan rápidamente, de la senda de aquel descubrimiento. Como también entiende y es una parte esencial de su argumento, que el descubrimiento de Guicciardini de que los *ottimati* existían sólo en su historia, estaba basado en la comprensión de que su fortuna se encontraba irremediablemente ligada a los Médicis. Por ello, había enfatizado aquellos pasajes del Libro I que describen a los Médicis y a los *ottimati* ejerciendo conjuntamente un poder supremo y automoderador, interpretando que significaban la completa renuncia a la tradición aristotélico-polibiana. Esto lo hizo incapaz de aceptar el renacimiento de aquella tradición y de la posición de los *ottimati* dentro de ella, que constituye el hilo conductor del Libro II. De Caprariis acu-

[52] De Caprariis, pp. 78-82.

saba, de acuerdo con esto, a la segunda parte del *Dialogo del Reggimento di Firenze* del pecado mortal de «abstracción» (*astratezza*) no histórica, negándole en consecuencia cualquier significación.

Pero semejante modo de pensamiento es propiamente antihistórico. Los hombres como Guicciardini no suelen ser tan ingenuos como para comprometerse a escribir voluminosos libros llenos de meros convencionalismos, a no ser que la propia convención tenga un elevado nivel de significación para ellos; luego el problema estriba en encontrar cuál es esa significación. Aproximadamente en el tiempo en que Guicciardini estaba escribiendo el *Dialogo*, Maquiavelo redactaba el *Discorso delle cose fiorentini dopo la morte di Lorenzo*, en el que él ingenuamente parecía creer que los eclesiásticos que ahora encabezaban la familia Médicis —el papa León X y el futuro papa Clemente VII— no poseyendo ellos mismos el derecho a fundar principados hereditarios, podrían darse por satisfechos con un compromiso constitucional en el que la posición de la familia en Florencia quedara garantizado por un vínculo de tipo hereditario en el papel del «uno» dentro del contexto de un modelo de gobierno muy parecido al veneciano. Convencionalmente se viene atribuyendo a Maquiavelo una veta de idealismo que se niega a Guicciardini, y podemos estar de acuerdo con De Caprariis [53] en que aun cuando Guicciardini hubiera estado satisfecho de ver a los Médicis ejercer el poder efectivo en su constitución imaginaria, en realidad no esperaba que llegaran a instaurarla. Desde 1512 Guicciardini creía que pese a que los Médicis necesitaban a los *ottimati* para legitimar y estabilizar su gobierno, las necesidades objetivas del poder no les hacían depender del apoyo *ottimati*, sino más bien todo lo contrario. Existía una necesidad moral que no se encontraba sostenida por la necesidad política. Consecuentemente podemos imaginarnos a Guicciardini escribiendo el *Dialogo* entre 1520 y 1521, debatiéndose en un dilema que Joseph Levenson habría definido como la querella entre «valor» e «historia» [54]. Lo que debía de ser no era lo que iba a ser, pero pese a todo debía ser igualmente aseverado. En estas circunstancias, afirmar los propios valores no es un acto de abstracción irreal, sino justamente una necesidad moral. Si los *ottimati* y la ciudad no iban a obtener aquello a que sus naturalezas les había destinado, la única forma de valorar lo que verdaderamente obtendrían era estudiar en profundidad lo que deberían haber obtenido. Hay lugar en esta dicotomía para aquella dualidad de valores que Guicciardini siempre había percibido cuando pensó en su propio orden. En el mundo, tal como era después de 1512 —o después de 1494—, la búsqueda de la *ambizione*, el *onore* y la *virtù*, podía ser para los *ottimati* un comportamiento peligroso e inapropiado para ser exhibido. Pero en el mundo tal y como debería ser conforme a sus propios valores y su naturaleza, a la *virtù* tomada en este sentido le debería ser reconocida libertad para desarrollarse. Para ello era permisible describir un *vivere* de muchas maneras fundado en la *virtù* aristocrática, como medio de evaluar —y, por consiguiente, de comprender— un

[53] *Ibid.*, p. 71.

[54] Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1953 y 1959), introducción.

mundo en el que la estrategia aristocrática debiera ser la prudencia. Vamos a ver que este último concepto no se encuentra por completo fuera del alcance del Libro II, y que en su conclusión el autor sabrá encontrar la vía de retorno al mundo histórico.

El camino para interpretar el resto del *Dialogo* es, entonces, observar cómo el diálogo entre la *virtù* y la prudencia da lugar a lo que iban a ser las ideas clave en la tradición del constitucionalismo republicano: una generalización que apoyará la tesis de que muchas de las raíces de aquella tradición se encontraban en la política aristotélica considerada como «ciencia de la virtud». Como en el caso del *Discorsi* de Maquiavelo, en Guicciardini estamos en un mundo conceptual relacionado —aunque no dependiente— de las teorías formalizadas del gobierno mixto tal y como eran concebidas en el esquema cíclico polibiano, y una de las diferencias principales que distingue a los dos pensadores florentinos de sus antiguos maestros, es el énfasis especial que el primero concede a los temas relacionados con las armas y la virtud cívica. El Libro II del trabajo de Guicciardini comienza con un reexamen del concepto de *virtù* y una de las primeras cuestiones planteadas por los interlocutores es la posibilidad de revivir en Florencia la tradición de la milicia ciudadana. Capponi sostiene que un gobierno popular conseguiría mejor de lo que había sugerido Bernardo, mantener el poder de la ciudad sobre los territorios circundantes, porque sabrá despertar mejor el entusiasmo activo de más ciudadanos a este fin que un *governo stretto*, sobre todo si se rearma a la ciudadanía [55]. Bernardo —de forma sorprendente si oímos en su boca las opiniones de Francesco Guicciardini— asiente sin manifestar demasiado escepticismo, aunque resulte característico en él no usar el argumento de que el servicio militar personal exalta la *virtù* personal del individuo, y afirma que sus dos razones para considerar beneficioso el ejército ciudadano para el gobierno popular son: primero, que proporciona a una ciudad la posibilidad de vencer a sus enemigos a pesar de los desórdenes internos de los que será víctima, y segundo, que la *potenzia y virtù* resultantes como efecto positivo de tal milicia serán determinantes para eliminar la debilidad del gobierno popular, porque un estado armado tiene menos necesidad de la *vigilanzia* y de la *industria* que sólo los «pocos» pueden ofrecer [56]. La asociación entre un pueblo armado y la *virtù*, nunca puede ser completamente eliminada y, en este sentido, Bernardo prosigue diciendo que piensa que el abandono de la milicia cívica, si bien no tiene origen en el rechazo popular hacia los nobles

[55] *D. e D.*, pp. 89-90.

[56] *D. e D.*, p. 90: «Che lo essere armati di arme vostre fussi non solo utile ed el modo di conservarvi, ma ancora el cammino di pervenire a grandezza eccessiva, è cosa tanto manifesta che non accade provarla, e ve lo mostrano gli esempli delle antiche republiche e della vostra ancora, che mentre che fu armata, benché piena di parte e di mille disordini, dette sempre delle busse a' nostre vicini e gettò e' fondamenti del dominio che noi abbiamo, mantenendosi secondo e' tempi e condizione di allora, in sicurtà e riputazione grandissima. E la potenzia e virtù che vi darebbono le arme vostre quando fussino bene ordinate, non solo sarebbe contrapeso pari a' disordini che io temo che abbi a recare questa larghezza, ma di gran lunga gli avanzerebbe, perché chi ha le arme in mano non è necessitato reggersi tanto in su la vigilanzia ed in su la industria delle pratiche.»

—esto es, el repudio a una cierta forma de organizar la jerarquía militar— fue provocado por los líderes de las facciones cuando se sintieron seguros en su poder al ver al pueblo desarmado y demasiado absorto en sus asuntos como para estar dispuesto a arriesgar sus vidas [57]. Por muy perjudiciales que hayan sido los resultados de este hecho, Bernardo no tiene esperanza en restablecer la milicia: alterar los hábitos y valores del pueblo llevaría muchos años de buen gobierno durante los cuales (estamos en 1512) los riesgos de confiar en una milicia ciudadana restablecida de forma imperfecta, serían demasiado grandes [58].

En el mundo tal y como es, la ciudad está desarmada y requiere del gobierno de hombres prudentes. En un mundo dominado por valores teóricos, una milicia cívica podía constituir el fundamento de la *virtù* cívica. Pero aunque Guicciardini admita que un ejército ciudadano puede establecer un gobierno popular fuerte y exitoso, no acepta la tesis de que el régimen político más fuerte y eficiente es el gobierno popular por el solo hecho de que genera la existencia de un ejército ciudadano. Bernardo repite su anterior afirmación según la cual la disciplina militar romana no debía nada a la forma popular de su gobierno; había sido establecida con anterioridad por los reyes y simplemente, continuó con la república; además, en aquellos tiempos cada ciudad de Italia armaba a su pueblo [59]. Se hace difícil pensar en el argumento que Bernardo pretende refutar sin verbalizarlo en los expresos términos que está expuesto en el *Discorsi* de Maquiavelo, y tal impresión se refuerza cuando Guicciardini examina nuevamente el problema de Roma al final del Libro II. En una discusión prolongada [60], que parece tener lugar después de que los temas principales del diálogo han concluido, Piero Guicciardini se ocupa de la cuestión de las conexiones entre el desorden en la primera república y el hecho de armar al pueblo. Como los romanos contaban con *buona milizia*, debían haber tenido *buoni ordini*; como tuvieron *grandissima virtù*, debieron haber recibido *buona educazione*, y por tanto, *buone leggi*. Las luchas entre órdenes parecían más alarmantes de lo que eran y no desencadenaron un desorden fundamental [61]. El senado, que era notablemente inferior en número de

---

[57] *D. e D.*, pp. 90-91: «La cagione di questa mutazione bisogna che nascessi o dalla oppressione che fece el popolo a' nobili, e' quali avevano grado e riputazione assai nella milizia, o pure ordinariamente dagli altri che tennono per e' tempi lo stato, parendo loro poterlo meglio tenere se la città era disarmata, o da comminciare el popolo a darsi troppo alle mercatantie ed alle arte e piacere piú e guadagni per e' quali non si mittava in pericolo la persona.»

[58] *D. e D.*, p. 92.

[59] *Ibid.*

[60] *D. e D.*, pp. 148-158.

[61] *D. e D.*, p. 148: «[...] ponendo quello fondamento che nessuno nega né può negare, che la milizia sua fussi buona, bisogna confessare che la città avessi buoni ordini, altrimenti non sarebbe stato possibile che avessi buona disciplina militare. Dimostrasi ancora perché non solo nella milizia ma in tutte le altre cose laudabili ebbe quella città infiniti esempli di grandisima virtù, e' quali non sarebbono stati se la educazione non vi fussi stata buona, né la educazione può essere buona dove le leggi non sono buone e bene ossservate, e dove sia questo, non si può dire che l'ordine del governo sia cattivo. Dunche ne seguita che quegli tumulti tra e' padri e la plebe, tra e' consuli ed e' tribuni, erano piú spaventosi in dimostrazione che in effetti, e quella confusione che nasceva non disordinava le cose sustanziali della republica [...]»

Comparar con Maquiavelo, Discorsi, I, 4 (*Opere*, p. 102): «[...] Né si può chiamare in alcun modo con ragione una republica inordinata, dove siendo tanti esempli di virtù, perché li houni

efectivos al pueblo, hubiera podía haberlo desarmado pagando el precio de la debilidad militar o hacer suficientes concesiones a su *umori* para asegurarse su apoyo militar y político[62]. No hay ninguna duda de que habría sido mejor contar con un pueblo armado pero no tumultuoso, aunque nada en el mundo social es tan perfecto que carezca de algún mal que lo acompañe[63]. El desorden en Roma surgió más de la naturaleza de las cosas que de un defecto específico en la constitución y el tribunado —un conjunto de procedimientos creados con la intención de proteger al pueblo frente al senado— contuvo ese desorden tan eficazmente que Bernardo bien podía haber incluido alguna institución de ese tipo en su constitución ideal[64].

Es difícil pretender que Guicciardini no conocía el *Discorsi* de Maquiavelo cuando concluyó la redación de su *Dialogo*. Los argumentos que pone en boca de su padre y que Bernardo ha refutado, son esencialmente los de Maquiavelo, fuera o no consciente de su proveniencia. Y a este respecto, es importante captar claramente lo que Guicciardini pretendía refutar: primero, que la lucha entre órdenes era una consecuencia necesaria de armar al pueblo. Segundo, que los tribunos eran el medio instrumental del que se servía la república para contener esa lucha. Tercero, que la proeza militar romana es un argumento que discurre en favor de la presencia del elemento popular en el gobierno. La primera afirmación de Bernardo es que la turbulencia de los plebeyos no era simple consecuencia de esa voluntad de autoafirmación que es propia de los hombres en armas, sino que surge de defectos específicos del orden social. Los patricios constituían una clase hereditaria separada que

---

esempli nascano dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideramente dannano; perche chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverrà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza o disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà [...]»

[62] *D. e D.*, pp. 148-149: «Di poi essendo el numero del senato piccolo, quello del popolo grandissimo, bisogna che e' romani si disponessino o a non servire del popolo nelle guerre, il che arebbe tolto loro la occasione di fare quello grande imperio, o volendo potere maneggiarlo, gli comportassino qualche cosa e lasciassingli sfogare gli umori suoi, che non tendevono a altro che a difendersi dalla oppressione de' piú potenti ed a guardare la libertà commune [...]»

Cf. Machiavelo, *loc. cit.*: «[...] le quali cose tutte spaventano non che altro chi legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo [...] E i desiderii d'popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perchè e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi.»

[63] *D. e D.*, pp. 148-149: «Né negano che si fussi potuto trovare uno mezzo che sanza avere el popolo tumultuoso si fussino potuti valere di lui alla guerra, sarebbe stato meglio; ma perché nelle cose umane è impossibile che una cosa sia el tutto buona sanza portare seco qualche mali, è da chiamare buono tutto quello che sanza comparazione ha in se piú bene che male.»

Cf. Maquiavelo, *Discorsi*, I, 6 (*Opere*, pp. 107-108). « Ed in tutte le cose umane si vede questo, chi le esaminerà bene, che non si può mai cancellare uno inconveniente, che non ne surga un altro. Pertanto se tu vuoi fare uno popolo numeroso ed armato, per poter fare un grande imperio, la fai di qualità che tu non lo puoi maneggiare a tuo modo; se tu lo mantieni o piccolo o disarmato per poter maneggiarlo, se tu acquisti dominio, non lo puoi tenere, o ei diventa si vile che tu sei prenda de qualunque ti assalta, e però in ogni nostra deliberazione si debbe considerare dove sono meno inconvenienti, e pigliare quello per migliore partito, perché tutto netto, tutto sanza sospetto non si truova mai.»

[64] *D. e D.*, pp. 148-149.

monopolizaba todos los honores y puestos, y que formalmente excluía a los plebeyos; los plebeyos recibían de los patricios un trato arrogante y opresivo, especialmente en lo que se refería a sus deudas. Con los reyes se daban igualmente todas esas condiciones, y el pueblo formaba parte del ejército, y, a pesar de ello, no había conflictos abiertos. La razón era que los reyes utilizaban su magistratura suprema para proteger a los plebeyos contra la aristocracia, y promovían a un número importante de plebeyos al orden senatorial. Pero cuando los reyes fueron derrocados, los principales líderes plebeyos comprobaron que sus enemigos de clase les cerraban el acceso a todas las magistraturas y la *plebe bassa* vio apartar del poder a su único protector. El conflicto estalló cuando la última apoyó a los primeros en su lucha por alcanzar las magistraturas. La ciudad era todavía joven, y tenía de su lado la fortuna de manera que las carencias de aquel estado de cosas fueron advertidas a tiempo y pudieron ser dispuestos los oportunos remedios. Los patricios cedieron de forma gradual —era parte de los designios de una fortuna favorable que fueran tan poco numerosos— y abrieron el acceso de los plebeyos a más y más magistraturas, y, a medida que eso sucedía, la *plebe bassa* se fue mostrando satisfecha de que otros disfrutaran de las magistraturas sintiéndose protegida en sus vidas y haciendas. Es así como paulatinamente el tribunado dejó de ser un oficio significativo y la conclusión a obtener de toda esta lucha es que el conflicto entre patricios y plebeyos, incluyendo la necesidad de instituir los tribunos de la plebe, podía haber sido evitada desde el principio si las magistraturas hubieran estado abiertas sin distinción a patricios y plebeyos. No había, por tanto, relación causal entre armar al pueblo y la existencia de rivalidades entre las órdenes[65].

En lo que concierne a la *virtù* militar romana, no puede ser considerada como prueba de que como las *ordini* y las *leggi* bajo las que floreció eran buenas, ellas habían sido su causa. Las causas del éxito militar romano, dice Bernardo, eran las *costumi* —el amor a la gloria y a la *patria*—. Y para explicarlas acude a razones históricas antes que institucionales. La ciudad era pobre y estaba rodeada de enemigos. Cuando los ememigos eran vencidos e incorporados a un imperio que disfrutó de riqueza y lujo, apareció la corrupción y florecieron vicios enormes bajo las mejores leyes[66].

---

[65] *D. e D.*, pp. 150-153. El que Guicciardini, aunque contraviniendo la interpretación del *Discorsi*, está trabajando en un esquema conceptual muy similar, se demuestra en el siguiente pasaje (p. 153): «E certo se voi leggete le antiche istorie, io non credo che voi troviate mai o rarissime volte che una città in una ordinazione medesima sia stata ordinata perfettamente; ma ha avuto qualche principio non perfetto, e nel processo del tempo si è scoperto quando uno disordine quando un altro; che si è avuto a correggere. Però si può dire con verità che a ordinare una bella republica non basta mai la prudenzia degli uomini, ma bisogna sia accompagnata dalla buona fortuna di quella città, la quale consiste che e' disordini che scuopre la giornata ed esperienza si scuoprino in tempo ed in modo e con tale occasione che si corregghino.»

[66] *D. e D.*, p. 157: «Né io ho biasimato el governo romano in tutti gli ordini suoi anzi oltre al laudare la disciplina militare, laudo e' costumi loro che furono ammirabili e santi, lo appetito che ebbono della vera gloria, e lo amore ardentissimo della patria, e molte virtù che furono in quella città piú che mai in alcuna altra. Le quali cose non si disordinorono per la mala disposizione del governo nelle parti dette di sopra, perché le sedizioni non vennono a quegli estremi

Parece evidente que Guicciardini sintió que *virtù* militar y milicia cívica podían existir sin un gobierno popular y que, incluso, contribuirían a reforzar ese gobierno antes que ser una derivación de él. Pero no llegó al extremo de discutir si la milicia cívica debería ser evitada porque corría el riesgo de ceder a las incongruencias del gobierno popular. Efectivamente, su argumento es formalmente incompatible con esta posición. Se opone, pues, a la instauración de un gobierno popular en Florencia en razón al hecho de que la ciudad no puede ser armada; y la cuestión no es que no debiera ser armada por razones normativas, sino que no puede ser armada por razones históricas. Decir esto significa volver a recalar antes o después, en el reino de la prudencia. Pero el debate sobre la *virtù* está lejos de haber concluido. La crítica de Guicciardini hacia el orden patricio indica que sus preferencias históricas eran compatibles con un firme rechazo a cualquier estamento *stretto* que legal o institucionalmente monopolizara los cargos. Guicciardini no era (al menos en sus obras no se manifestaba) un oligarca y no tenía ningún interés en defender la existencia de un orden nobilario. Su modelo elitista de gobierno es en cada elemento de su análisis, una meritocracia competitiva en la que aquellos que poseían *virtù* —cualquiera que fuera el rol jugado por la posición social para ofrecer la oportunidad de desarrollarlo— adquirían y mantenían la influencia política manifestando públicamente aquella cualidad que sólo puede ser adquirida y mostrada en la acción cívica y política[67]. La única alternativa posible para los *ottimati* florentinos era colaborar con los Médicis, y en esta coyuntura los Médicis remplazaron al *popolo* como jueces de la *virtù*, a pesar de que la naturaleza de la *virtù* hubiera resultado sustancialmente modificada. Si la *virtù* no estaba adscrita a un estamento social, es decir, no era un don, sino que debía ser adquirida, mostrada y reconocida, era necesario que el sistema político que se fundaba sobre ella contara con una cierta apertura.

Cuando indagamos en la naturaleza de la *virtù*, comprobamos, además de lo dicho, que un régimen político de esta clase sitúa la magnificencia entre sus valores centrales. Continuando con la discusión sobre la milicia que se recoge al inicio del Libro II, Soderini tiene oportunidad de reformular las ven-

---

che disordinano tutti e' beni della cittá, ed el vivere de quella età non era corrotto come sono stati e' tempi sequenti massime sendo la città povera e circundata di inimici che non gli lasciava scorrere alle delizie ed a' piaceri; in modo che io credo che non tanto le legge buone, quanto la natura degli uomini e la severità di quegli antichi tempi [...] producessino quella virtù e quelli costumi tanto notabili e la conservassino lungamente sincera da ogni corruzione di vizi. Vedete che ne' tempi sequenti la città fu sempre meglio ordinata di legge ed era unita e concorde, e pure gli uomini andorono imbastardendo, e quelle virtù eccellente si convertirono in vizi enormi, e' quali non nascono delle discordie della città, ma dalle ricchezze, dalle grandezze degli imperi e dalle sicurtà.»

[67] *D. e D.*, p. 93: «[Soderini] E quegli ingegni piú elevati che sentono piú che gli altri el gusto della vera gloria ed onore, aranno occasione e libertà di dimostrare ed esercitare piú le sue virtù. Di che io tengo conto non per satisfare o fomentare la ambizione loro, ma per beneficio della città, la quale [...] si troverrà che sempre si regge in su la virtù di pochi, perchè pochi sono capaci di impresa si alta, che sono quegli che la natura ha dotati di piú ingengno e giudicio che gli altri [...] la gloria ed onore vero [...] cosiste totalmente in fare opere generose e laudabili in beneficio ed esaltazione della sua patria ed utilità degli altri cittadini, non perdonando né a fatica né a pericolo.»

tajas de la *virtù* tal y como él la entiende. Replicando a los precedentes argumentos de Bernardo, afirma que no es suficiente definir la *libertà* como la posibilidad que corresponde a cada hombre de disfrutar de su propia independencia bajo el gobierno de la ley, sin que deba su posición a un poderoso protector o tema la intervención de un poderoso opresor. Semejante definición refleja, nos dice, un ideal privado insuficientemente conformado en términos de *res publica*. Soderini se pronuncia, en este momento, en favor de un gobierno de *libertà* y de *virtù*, es decir, de un régimen en el que aquellos que posean un talento inusual tengan la posibilidad de ver satisfecha su *sed de onore*, lo que sólo puede hacerse llevando a cabo públicamente obras excepcionalmente beneficiosas para la *patria* y para el bien público. La libertad que tiene en mente es la que permite a una elite desarrollar plenamente su *virtù*. Y por esta declaración se comprende cuán lejos ha llegado la identificación entre *virtù* y *onore*. Es necesario, prosigue Soderini, considerar el honor, la magnificencia y la majestad, y valorar la *generosità* y la *amplitudine* por encima de la *utilità*. Es posible, por tanto, que las ciudades hayan sido fundadas para conservar la seguridad y el confort (*commodità*) de los individuos, pero justamente porque éstos son fines privados, las ciudades no podrían perdurar a no ser que sus ciudadanos y sus gobernantes asumieran el propósito de hacerlas magníficas e ilustres y de adquirir para ellas la reputación entre otros pueblos de ser *generosi, ingegnosi, virtuosi e prudenti* (especialmente los últimos dos epítetos atraen la atención del lector). En los hombres privados admiramos la humildad, la frugalidad y la modestia, pero en los asuntos públicos, las cualidades deseables son la generosidad, la magnificencia y el esplendor[68]. El *onore* no es la única finalidad de la *libertà*; su pérdida puede implicar vergüenza y deshonor, lo que es particularmente de temer, sobre todo en el caso de una ciudad públicamente comprometida con la libertad y *ed ha fatta questa professione*.

Es obvio que estamos en presencia de un caso extremo del esquema de valores centrado en el honor que muchos tienen por característico del «hombre renacentista». No debe olvidarse, sin embargo, que incluso en la formulación de Soderini el *onore* es siempre una forma de *virtù* cívica. Se llega a él sirviendo al bien común, y al perseguirlo junto con sus valores concomitantes por encima de todo, estamos proclamando la supremacía del bien común. Lo más notable de toda esta argumentación es que los valores republicanos y pa-

[68] *D. e D.*, pp. 94-95: «[...] al bene essere di una città si abbi a considerare non solo che la sia governata giustamente e sanza oppressione di persona ed in modo che gli uomini godino el suo con sicurtà, ma ancora che la abbia uno governo tale che gli dia dignità e splendore: perché el pensare solo allo utile ed a godersi sicuramente el suo, è piú presto cosa privata che conveniente a uno publico, nel quale si debbe [...] considerare piú quella generosità ed amplitudine che la utilità. Perché se bene le città furono instituite principalmente per sicurtà [...] la commodità che ricerca la vita umana, nondimeno si appartiene pensare[...] in modo che gli abitatore acquistino [...] riputazione e fama di essere generosi, ingegniosi, virtuosi e prudenti; perché el fine solo della sicurtà e delle commodità e conveniente a' privati considerandogli a uno per uno, ma piú basso e piú abietto assai di quello che debbe essere alla nobilità di una congregazione [...] Però dicono gli scrittori che ne' privati si lauda la umilità, la parsimonia, la modestia, ma nella cose publiche si considera la generosità, la magnificenzia e lo splendore [...]»

trióticos se expresan en forma de ideales que sirven al egoísmo de la propia persona, tales como el honor, la reputación y la generosidad, más que al distributivo, social y mucho más tradicional ideal de justicia. También es de remarcar que Soderini considera la supremacía de la *libertà*, el *onore* y la *virtù*, como hechos históricamente condicionados y determinados por la elección humana más que naturales al ser político por nacimiento. En referencia al argumento de Bernardo de que al juzgar un régimen político deben examinarse los efectos que produce y no preguntarse únicamente si la *libertà* es uno de sus supuestos constitutivos formales, Soderini observa que esta afirmación puede ser correcta cuando se procede a fundar la ciudad, pero cuando la ciudad está comprometida con la libertad hasta el punto que puede decirse que la libertad ha llegado a ser parte de su naturaleza (emplea el término *naturale* y no *natura*), perder la libertad por mano de la fuerza es profundamente intolerable [69]; como el propio Bernardo ha afirmado en otro contexto, esto equivale a perder el alma de la ciudad. Nos encontramos, por consiguiente, de nuevo ante al aserto capital del liberalismo florentino: cualquiera que sea la mejor forma de gobierno en la teoría, una alta participación en el gobierno es natural en Florencia; pero, como siempre, es a la «segunda naturaleza», a la «naturaleza adquirida», a la que se está refiriendo.

Admitiendo que la libertad es un producto de la historia de Florencia, Soderini establece un vínculo con el pensamiento de Bernardo. Cuando Soderini pide a Bernardo que le exponga su concepción respecto de la mejor forma de gobierno para Florencia, Bernardo se permite no sólo aceptar la invitación —invitación que en el Libro I hubiera dejado de lado—, sino ir más allá, incluso hasta hacer suyo el ideal de libertad de Soderini, al insistir en que el objeto de la discusión más que determinar cuál es la mejor forma de gobierno en abstracto —algo que sólo podía ser considerado en el contexto de la fundación inicial de la ciudad y que presumiblemente recaería en la monarquía—, es precisar cuál es la mejor forma para Florencia tal y como era: una ciudad que «ha hecho profesión» de libertad hasta el punto de que el gobierno exclusivo del «uno» o de «pocos» sólo podría serle impuesto por la fuerza. Para escapar a los males que a ello seguirían, el peor de los cuales sería la oligarquía, la mejor esperanza la ofrece el gobierno popular. Si en teoría ésta es la peor de las formas tolerables de gobierno, en el plano de la realidad es la *propia* y *naturale* de Florencia y la que menos implica el recurso a la imposición por la violencia. Además, si de lo que se trata es de concebir un gobierno popular para una nueva ciudad, resulta perfectamente posible confiar en las enseñanzas de la filosofía y en las lecciones de la historia, pero dado que en lo que estamos interesados es en una ciudad existente en la actualidad, deberemos tomar en cuenta «la naturaleza, la calidad, las circuns-

---

[69] *Ibid.*: «Dunche quando voi dite che chi ha trattato de' buoni governi non ha avuto questo obietto che le città siano libere, ma pensato a quello que fa migliori effetti [...] io crederrei che questo fussi vero, quando da principio si edifica o instituice una città [...] Ma quando una città e già stato in libertà ed ha fatta questa professione, in modo che se può dire che el naturale suo sia di essere libera, allora ogni volta che la si riduce sotto el governo di uno, non per sua voluntà o elezione, ma vilentata [...] questo non può accadere sanza scurare assai el nome suo ed infamarla appresso agli altri.»

tancias (*considerazione*), las inclinaciones y para expresarlo todo en una sola palabra, los humores (*umori-esprit*, habría dicho Montesquieu) de la ciudad y los ciudadanos». El conocimiento de esos *umori* no se obtiene a través del estudio de la historia narrada por los libros. Y Guicciardini recurre aquí a su analogía favorita del médico que, aunque más libre que el hombre de estado para recetar al paciente cualquier remedio susceptible de ser bueno y loable en sí, le administrará, sin embargo, sólo aquellos que siendo benéficos para la enfermedad, se encuentre en condiciones de tolerar la complexión del cuerpo enfermo y sus propios atributos (*secondo la complessione sua ed altri accidenti*)[70]. No se conoce el procedimiento por el cual el médico adquiere su conocimiento de la *complessione* y los *accidenti*, pero se sospecha que debe ser por mediación de la experiencia práctica.

La doctrina de los *accidenti* permite a Bernardo aceptar el esquema de valores de Soderini como una parte del mundo con el que tiene que tratar. La Florencia del presente en el que vive está caracterizada por una segunda naturaleza adquirida, un entramado de accidentes construido a través de la experiencia, el uso y la tradición que sólo pueden llegar a ser conocidos de forma empírica. Este entramado accidental ha terminado por encarnar los valores de que Soderini hace uso —*equalità*, *libertà*, *onore* y *virtù*—. Y Bernardo, que en el Libro I había manifestado cierta propensión a rechazarlos en favor de una inspección rigurosa de las consecuencias predecibles de los específicos acuerdos de las instituciones políticas, está ahora dispuesto a admitirlos como hechos, es decir, como valores que los florentinos no podían (siendo lo que ellos eran) permitirse no reconocer y que él mismo se dispone a reconocer como valores, con la cautela condicional de que es sólo la necesidad de estudiar la actualidad florentina lo que le compele a hacerlo. Su actitud hacia los valores, es entonces, empírica: consiente erigir un esquema de gobierno basado en la *virtù* cívica porque es prudente reconocer los hechos de la naturaleza florentina de los cuales el compromiso con la *virtù* es uno de ellos.

Guicciardini no pretende encuadrar a los *ottimati* y a sus valores en el específico contexto surgido de los acontecimientos de 1494 y de 1512, sino en el creado por el uso y la tradición, en que se acumulan los *accidenti* y se adquiere la «segunda naturaleza». Eso es todo lo que se puede conceder a De Caprariis cuya opinión es que en este punto Guicciardini se aparta de un riguroso historicismo, aunque se le pueda discutir que el marco empleado sea el apropiado para presentar los valores *ottimati* en un escenario histórico, y que, una vez hecho esto, la constitución descrita en el Libro II del *Dialogo* re-

[70] *D. e D.*, pp. 97-99; especialmente p. 99: «[...] non abbiamo a cercare di uno governo immaginato [...] ma considerato la natura, la qualità le considerazioni, la inclinazione, e per strignere tutte queste cose in una parola, gli umori, della città e de' cittadini, cercare di uno governo che non siamo sanza speranza che pure si pottesi persuadere ed introducere, e che introdotto, si potessi secondo el gusto nostro comportáre e conservare, seguitando in questo lo esemplo de' médici che, se bene sono piú liberi che non siamo noi, perché agli infermi possono dare tutte le médicine che pare loro, non gli danno però tutte quelle che in se sono buone e lodate, ma quelle che lo infermo secondo la complessione sua ed altri accidente è atto a sopportare.»

sulte tan abstracta e irreal como De Caprariis parece creer —aunque, como comprobaremos, Guicciardini nunca llegó a pensar que su proyecto fuera históricamente realizable—. En el Libro I se ofreció a los *ottimati* la posibilidad de elegir entre el *onore*, considerado como una especie de *virtù* cívica, y una prudencia que bien podía implicar el reconocimiento de que en el mundo del presente, el marco cívico y sus valores habían sido destruidos por el gobierno de los Médicis. En el Libro II, en cambio, los valores *ottimati* existentes iban a ser considerados supremos y reconocidos como la *libertà*, *onore* y *virtù*; además se procede a efectuar un intento de descubrir la estructura constitucional que esos valores precisan. Pero Bernardo ha comenzado por establecer que ellos son menos intrínsecos que adquiridos, es decir, forman parte del mundo real que la prudencia debe conocer y que él (Bernardo) ha comprometido a los *ottimati*, así como a sí mismo, a reconocerlos. Los *ottimati* deben admitir que la *ambizione* y la *sed de onore* son parte de su naturaleza temporal, y que exigen ser satisfechas, pero que al mismo tiempo deben ser controladas. El ejercicio de la prudencia puede ser la forma más elevada de manifestación de la *virtù*, y puede comprender la aceptación de una forma de gobierno en la que la búsqueda del *onore* se encuentre limitada por el poder de otros. Por contra, una forma semejante puede asegurar que el ejercicio de la prudencia sea idéntico a aquella libre búsqueda de la excelencia que es la esencia de la *libertà* y la *virtù*.

Mientras tanto, aquella parte del argumento en la que Florencia en su condición de *città disarmata* es puesta en contraposición con la Roma de Maquiavelo, sirve para establecer que la dirección de las relaciones exteriores en un mundo no dominado por el poder de Florencia, es la más importante actividad del gobierno, y que requiere el constante ejercicio de *vigilanzia e diligenzia sottile*. Sólo unos pocos experimentados pueden desarrollar y mostrar esa cualidad, y el problema del orden constitucional (*reggimento*) es, en gran medida, conciliar el dominio sobre los asuntos exteriores depositado en manos de unos pocos expertos, con el mantenimiento de la libertad.

> Es difícil encontrar la médicina apropiada, porque debe ser de un tipo tal que curando el estómago no cause daño a la cabeza. Es decir, actuar de suerte que no sea alterada la substancia del gobierno popular que es la libertad, o que al llevar las decisiones importantes lejos de aquellos incompetentes que no las entienden, no se dé tanta autoridad a personas particulares, que se caiga o se arriesgue, la posibilidad de que se establezca algún tipo de tiranía [71].

Como el mundo externo no es moral, es posible que el problema se presente en términos de reconciliar los hechos con los valores, de hacer compatible la necesidad bruta de sobrevivir con la exigencia de establecer relaciones morales dentro de la ciudad. Guicciardini es célebre por su escepticismo y realismo, y es posible encarar el problema con bastante cla-

[71] *D. e D.*, p. 101: «[...] é difficile trovare el medicina appropiata, perché bisogna sia in modo che medicando lo stomaco non si offenda al capo, cioè provedervi di sorte che non si alteri la sustanzialità del governo populare che è la libertà, e che per levare la deliberazioni di momento di mano di chi non le intende, non si dia tanta autorità a alcuno particulare, che si caggia o si avii in una spezie di tirannide.»

ridad bajo esa luz. Pero el Libro II del *Dialogo* está esencialmente orientado hacia los valores, es decir, la reconciliación de la función de mando política con la libertad es un problema de valor en ambos lados de la ecuación. Ejerciendo el poder de mando y de control, la elite manifiesta una virtud: la prudencia; y persigue también valores que se definen como propiamente suyos: *onore* y *virtù*. En este punto prudencia y *virtù* se han hecho idénticas por lo que la necesidad de elegir entre ellas ha desaparecido. Pero hemos visto repetidamente que *onore* y *virtù* son cualidades cívicas que requieren de un escenario cívico y público para su desarrollo. El punto clave de la concepción de la *virtù* como emulación defendida por Soderini, que Bernardo está ahora dispuesto a adoptar, es que trae consigo la identificación del gobierno aristocrático con el gobierno popular. Como la *virtù* es *onore*, es lógico que requiera de un auditorio público y popular que la aclame y la llene de significación. Los «pocos» sólo cobran existencia ante las miradas de los «muchos»; y es preciso que sea así, porque su específica excelencia, como cualquier otra virtud secular y republicana, es susceptible de incurrir en la autocorrupción si tiene que existir aislada. Si el reconocimiento de una *virtù* se deja a los «pocos» que la poseen y buscan exhibirla, el resultado sólo puede ser la competencia desastrosa (*ambizione*) o la connivencia corrupta y el engaño (*intelligenzia*). Para que la *virtù* sea reconocida por lo que verdaderamente es —para que el reconocimiento no se vea emborronado por consideraciones extrañas o privadas y para que la elite sea verdaderamente libre para desarrollarla—, el reconocimiento debe ser un acto público realizado por una autoridad pública. Dejando a un lado la posibilidad —que no volverá a ser considerada nuevamente en el Libro II— de que esa autoridad pueda ser un gobierno de los Médicis cuasi monárquico, la alternativa que queda es el *Consiglio Grande*. La meritocracia requiere de ciertas dosis de democracia. La *libertà* de los «pocos» consiste en la posibilidad de que su *virtù* sea reconocida por la *res publica*. La *libertà* de los «muchos» estriba en la exigencia de asegurar que este reconocimiento sea verdaderamente público, del imperio de la *virtù* y de un *onore* auténtico.

Una república equilibrada (*polity*) compleja o un «gobierno mixto» se considera precisa tanto por la necesidad de equilibrar (*balance*) la *libertà* con la prudencia (el estómago con la cabeza), como por la naturaleza de la propia *libertà*. En ambas fórmulas resulta esencial que la asamblea popular carezca de la facultad de ejercer aquellas virtudes y funciones cuyo ejercicio por los «pocos» supervisa y garantiza; y no lo es menos, que los «pocos» vean impedido convertirse en una oligarquía; es decir, el monopolizar las virtudes y funciones dentro de un *governo stretto* rígidamente bloqueado. En consecuencia, la constitución teórica de Bernardo encierra dos propósitos destacados e interconectados: confinar al *Consiglio Grande* las funciones que son esenciales para el mantenimiento de la libertad, y asegurar que la participación en la elite gobernante —a la que le corresponden desempeñar las demás funciones— venga determinada únicamente por la manifestación pública de la *virtù*. Tales propósitos precisan de una cuidadosa diferenciación y distribución de poderes y es impresionante observar cuan próximo estaba Guicciardini de aquello a que se había llegado en el modelo veneciano.

El *Consiglio* cumple tres funciones esenciales[72]. Su sola existencia provee a cada persona que sea capaz de desempeñarlo de un oficio, es decir, a cada miembro de la ciudad —Guicciardini no renueva la propuesta efectuada en el *Discorso di Logrogno* para ampliar el *Consiglio* incluyendo personas incapaces de desempeñar un oficio—, le confiere de un acceso a la decisión y le da la oportunidad de ser llamado a ejercer un oficio público; su fin es garantizar esa igualdad que es el primer fundamento de la libertad. En teoría, la elite gobernante debiera ser una meritocracia abierta, no deberían existir cualificaciones previas de riqueza y de nacimiento, y la promoción en los oficios públicos descansaría solamente en la opinión que los hombres tuvieran de los méritos de sus semejantes. Como corolario, pues, el *Consiglio* debería proveer todos o casi todos los oficios y magistraturas públicas. El propósito era asegurar que ningún magistrado debiera su posición a ningún individuo (*privato*) o grupo (*setta*). La cuestión estriba menos en si el pueblo, o los «muchos» como grupo diferenciado, debían contar con poder para elegir el gobierno que quisieran, como en la exigencia de que el proceso de conocimiento de la aptitud para un oficio público, debía ser conducido tan pública e impersonalmente como fuera posible. El pueblo sólo ejerce la soberanía para asegurar que la *res publica* (un remoto precursor de la voluntad general) es el agente de la elección y nosotros no entramos en ninguna discusión acerca de las cualidades intelectuales que permiten reconocer la *virtù* en otros. Esas cualidades, sin embargo, no desaparecen porque Guicciardini continúa prefiriendo la elección de magistrados mediante votación (*le più fave*) a la puesta en marcha de la completamente impersonal máquina de la suerte. Los hombres tienen méritos desiguales, y sólo la mente que razona es capaz de elegir a su superior.

La tercera función que va a quedar en manos del *Consiglio* para asegurar la protección de la libertad, es la de «*fare nuove leggi e il modificare le antiche*». Es una tentación referirse a ella como «poder legislativo» y entender su inclusión aquí como un rudimentario intento de definir la soberanía. Pero es necesario ser claro sobre la naturaleza exacta de esta función. Las *leggi* o *provisioni* de que Guicciardini hace gala son esencialmente lo que Maquiavelo llamaba *ordini*: aquellas normas fundamentales que dan su forma a la organización política al determinar la distribución de las diversas funciones o poderes políticos. Deben permanecer en manos del *Consiglio*, primero para asegurar que la determinación de la forma de la ciudad no se vea afectada por presiones o intereses particulares; segundo, porque un gobierno fundado sobre la libertad puede sólo ser alterado por las leyes o por las armas, y si se hace imposible cualquier *mutazione* por medio de la ley, deberán existir otros instrumentos que eviten la *mutazione* por la fuerza de las armas. En otras palabras, la función del *Consiglio* es menos legislar que impedir que se legislara, función que todavía se entendía en gran medida como la que determinaba la forma política —una tarea que debe ser hecha de una vez por todas y después permanecer inalterada—. No obstante, en esa atribución del *Consiglio* se encuentra implícita una cierta actividad continua dirigida a «*fare nuove leggi e il*

[72] Para esto y el parrafo siguiente, véase *D. e D.*, pp. 102-103.

modificare le antiche» que puede traer consigo una *mutazione* si se ejerce impropiamente, pero que presumiblemente será practicada de forma adecuada para no incurrir en semejante despropósito. Guicciardini no nos da una definición precisa de esta atribución legislativa, pero como no cree que la forma de una ciudad pueda ser establecida a la perfección de una vez y para siempre [73], es muy posible que la conciba como una corrección de deficiencias iniciales y como el perfeccionamiento de los principios originales a la luz de una experiencia adicional surgida en el funcionamiento práctico. Pero no nos dice el modo de llevarla a cabo. El *Consiglio* es reputado incompetente para tomar la iniciativa en materia legislativa —eso sólo compete a *consigli più stretti* donde radica la prudencia capaz de conocer defectos y promover remedios específicos— y resulta excluido de cualquier *deliberazione*, de cualquier participación en la elaboración y discusión de la legislación propuesta. Tan sólo retiene el poder desnudo de *approvazione*, de aceptar o vetar las propuestas que le son sometidas por cuerpos deliberativos más restringidos. Significativamente, Guicciardini no examina aquí, como hiciera en el *Discorso di Logrogno*, la naturaleza del intelecto cognoscitivo que hace a los «muchos» capaces de juzgar aquellas propuestas que no pueden promover ni redactar. Si lo hubiera hecho, muy probablemente habría reproducido la doctrina aristotélica del juicio cumulativo de los «muchos», pero resulta más revelador recordar que no dijo nada al respecto, y que en lugar de insistir en la capacidad de los «muchos» para conocer lo que era lo mejor para ellos mismos, puso el acento, una vez más, en su función de universalizar la decisión, de asegurar que estaba libre de intereses particulares corruptos. El rol de los «muchos» era menos afirmar la voluntad de los que no pertenecían a la elite que maximizar el carácter impersonal del gobierno. Y al igual que en otros destacados exponentes del «*mito di Venezia*», nos preguntamos si no sería posible inventar una máquina capaz de garantizar esa despersonalización de manera más eficiente.

Es cierto que Guicciardini no manifiesta ningún deseo de que su proyecto se vea realizado. Se comporta (a este respecto) como un humanista cívico: la esencia de su ideal de gobierno es que la elite demuestre *virtù* ante los ojos de quienes no forman parte de ella. Por esta razón las *deliberazioni* de los «pocos» requieren la *aprobazione* de los «muchos» y por ello, también, Guicciardini se opone con empeño a las tentativas de los «pocos» de invadir el dominio de los «muchos». Desde el *Discorso di Logrogno* [74], repite su condena del procedimiento imperante en Florencia donde las nuevas leyes son propuestas por el *Consiglio*, pero deben pasar a través de un complejo entramado de comités en su *iter* de aprobación. Esta práctica, dice, resulta claramente oligárquica: permite a los que detentan el poder exponer toda posible reforma a la intervención destructiva de sus *sette*. El procedimiento correcto debería ser que la nueva legislación fuera propuesta y discutida sólo en el pleno del Senado y reservar su aceptación o rechazo sólo al pleno del *Consiglio* [75]. Las propuestas de Guicciardini son en cierto modo racionalistas; afir-

[73] Ver supra, cap. V, nn. 17, 18, 44, 48.
[74] Ver supra, cap. V, nn. 30, 31.
[75] *D. e D.*, pp. 124-125.

ma que la razón y la virtud tienen visos de prevalecer allí donde no existe un acceso restringido a la decisión política (donde los «muchos» participan políticamente) y aunque mantiene la diferenciación funcional entre elite y no elite, llega un punto donde hacer más restringida la composición de los consejos sirve sólo para dar un peso indebido a intereses particulares y siniestros. La idea de que la autodeterminación de la elite debe ser un proceso público y abierto es, incluso, más acusada cuando se ocupa de la elección, que cuando lo hace de la legislación.

Como la política florentina no estaba concebida en los términos propios de una sociedad jurisdiccional, la legislación —la modificación de la ley fundamental por la voluntad soberana— no parecía tan importante a los teóricos como podía serlo para la política de una monarquía de los estados del norte, y sabemos, además, que Maquiavelo y Guicciardini consideraban el manejo y la dirección de las cuestiones exteriores como la más importante de todas las funciones del gobierno. Dado que este tipo de asuntos se encontraban sujetos a un proceso de constante mudanza, creyeron necesario insistir en la medida de lo posible sobre la *prudenzia* de aquellos que tenían encomendada la toma de decisiones y, por ello, era importante tanto que su dirección estuviera en manos de unos «pocos», como que esos «pocos» supieran combinar la máxima experiencia en tales materias con el máximo de oportunidades de ver aumentada su propia experiencia. La selección de magistrados para formar la elite política consistía en gran medida, en nombrar a los hombres que deberían tratar los asuntos de política exterior y, en este punto, surgía un enfrentamiento entre diferentes *desiderata*. Por un lado, los principios de *equalità* y de *libertà* requerían que todos los ciudadanos debían tener la máxima oportunidad de acceder a los oficios, lo que sugería —como habían comprendido los redactores de la constitución de 1494— que todas las magistraturas deberían rotar tan rápidamente como fuera posible. Por otro, los principios de *esperienzia* y *prudenzia* exigían que los magistrados permanecieran en sus puestos el tiempo suficiente para adquirir experiencia y poder ponerla en práctica. Un peligro, por tanto, se hacía patente: que los gobernantes llegaran a considerar las magistraturas como propiedad suya y se comportaran de manera corrupta y tiránica. Guicciardini afirma ahora que los venecianos han dado con la mejor solución a este dilema: nombrar a su *doge* de por vida, asegurándose así los beneficios de la experiencia, pero procurando al mismo tiempo que su autoridad no llegue a hacerse peligrosa al requerir la constante concurrencia de otras magistraturas para hacerla efectiva[76]. Guicciardini propone adecuar el régimen del *doge* veneciano a las condiciones florentinas en forma de un *gonfalonierato* vitalicio, en vez del *gonfaloniere* de mandatos muy breves que estipulaba la constitu-

[76] *D. e D.*, pp. 103-104: «Però a me pare che a questo punto abbino proviso meglio e' viniziani che facessi mai forse alcuna republica, con lo eleggere uno doge perpetuo, el quale è legato dagli ordini loro in modo che non è pericoloso alla libertà, e nondimanco, per stare quivi fermo né avere altra cura che questa, ha pensiero alle cose, è informato delle cose, e se bene non ha autorità di deliberarle, perché questo sarebbe pericoloso alla libertà, vi è pure uno capo a che riferirle e che sempre a' tempi suoi le propone e le indirizza.»

ción de 1494. Pero semejante propuesta exige cambios en la *signoria*, es decir, en el consejo ejecutivo con el que el *gonfaloniere* estaba obligado a colaborar. En el momento en que escribe Guicciardini, la composición de la *Signoria* rotaba muy deprisa; cada ciudadano esperaba que llegara su turno, y el *Consiglio* se encuentra repleto de hombres que comprendían tan poco lo que estaba sucediendo que incluso un *gonfalonierato* de breve mandato podría hacer con ellos lo que le placiera. Promover una *Signoria* con largos plazos de mandato a fin de equilibrar a un *gonfaloniere* vitalicio, resultaría posiblemente muy difícil, y la mejor solución tal vez pudiera ser rebajar al máximo el papel de la *Signoria*, y obligar al *gonfaloniere* a compartir el poder con un Senado y con su *presidium* permanente: los llamados «diez de la guerra». El *gonfaloniere* sería el presidente permanente del Senado, y no poseería poderes formales sino que se apoyaría en su personalidad y su experiencia para conferirle autoridad [77].

El Senado resulta el órgano central de la vida política y en él están presentes aquellos que encarnan la elite de la *virtù*. Guicciardini considera que es un problema de teoría constitucional determinar si la pertenencia al Senado debería ser vitalicia o por tiempo limitado. Los antiguos habían optado por un mandato vitalicio; los venecianos practicaron una rotación tan rápida que los *pregati*, como llamaron a los que componían el órgano equivalente, eran casi siempre los mismos individuos. Hay relativamente poca diferencia entre optar por uno u otro modelo [78]. El problema técnico consiste en combinar la máxima continuidad y, por tanto, la mayor concentración de experiencia, con el máximo de expectativas de eventuales oportunidades de pertenecer a él por parte de los que a ello aspiran, y si el Senado es lo suficientemente numeroso, los fallecimientos producirán bastantes y frecuentes vacantes como para que todos alberguen la esperanza de que su elección proceda algún día si lo merecen. Guicciardini prefiere un Senado elegido vitaliciamente por las mismas razones que le llevan a favorecer el carácter vitalicio del *gonfalonierato*: asegurar la máxima concentración de experiencia, y promover en los hombres la esperanza de que su *virtù* les lleve a un puesto tan seguro que no necesiten nunca conocer el miedo o sentirse en deuda con cualquier otro individuo. En el supuesto del Senado, también parece preferir la elección vitalicia a una rápida rotación porque el individuo estará más cierto de que debe su promoción al reconocimiento público y no al casual funcionamiento de la maquinaria constitucional. Sugiere, asimismo, que los florentinos, siendo más inquietos y ambiciosos que los venecianos, se encontrarán menos dispuestos a esperar su turno [79]. Por ello, será mejor crear un Senado tan grande como resulte posible —150 en lugar de los 80 miembros de la norma de 1494— e introducir el máximo número de aspirantes sobre una base permanente.

---

[77] *D. e D.*, pp. 104, 113-114.

[78] *D. e D.*, p. 115.

[79] *D. e D.*, p. 116: «Ma questa misura ed ordine che ha partorito in loro la lunga continuazione del governo è forse la natura de' loro cervelli piú quieta, non si potrebbe sperare in noi de qui a molti anni; e se noi facessimo questo consiglio per sei mesi o per uno anno, se ne troverrebbono bene spesso esclusi tutti quelli che sarebbe necessario che vi fussino.»

A medida que se va haciendo luz sobre la letra y el espíritu de este proyecto, más se descubre la atención que presta a la movilización de la *virtù* y a la prevención de la corrupción, y no a la preocupación por asegurar la influencia de la prudencia. Y los dos primeros propósitos parecen asegurar, de una manera que el tercero no lo hace, que la competencia para obtener el reconocimiento de la *virtù* es abierta. Cuando Piero Guicciardini pregunta si un *doge* o *gonfaloniere* vitalicio no resultaría más apropiado para Venecia que para Florencia, ya que la primera es una aristocracia y la última una república popular, Bernardo contesta que no existe diferencia sustancial entre ambos. En las dos ciudades hay un gran consejo formado por todo el cuerpo ciudadano, es decir, por todos los que gozan del derecho a ocupar cargos públicos; si es más difícil para los *inabili* alcanzar este derecho en Venecia, se debe sólo a la diferencia de *ordini,* y ello no implica una diferencia en la *spezie del governo.* Lo que importa es que dentro de cada cuerpo ciudadano —el *popolo* de Florencia, los *gentiluomini* de Venecia— existe una igualdad formal de acceso a los oficios: «en ellos no hay la distinción de riqueza o de linaje que existe allí donde gobiernan los *ottimati*» y el gobierno veneciano es tan popular como el florentino, y el florentino tan *ottimati* como el veneciano[80]. En suma, debemos comprender que en cada sistema la elite gobernante surge sólo de la exhibición de las cualidades necesarias y del reconocimiento y elección por sus conciudadanos.

Si existe una diferencia sustancial entre Venecia y Florencia, no descansa en el compromiso formal de cada ciudad con el principio de igualdad, sino en aquella gran inquietud y ambición que impulsa a la personalidad florentina a la búsqueda del *onore.* Bernardo trata esa característica con ambivalencia aristotélica. Por un lado, sería deseable que los hombres fueran ambiciosos de aquel *onore* que sólo puede ser alcanzado sirviendo a la *res publica,* y excluyendo la posibilidad de que la ambición se encuentre vinculada únicamente a un sentimiento de seguridad personal, no participa ya del realismo pragmático del Libro I sino de un inalcanzable idealista platónico. Por otro, es peligroso que la *ambizione* alcance un punto donde el deseo del honor resulte un objetivo en sí mismo, porque el bien privado se vería entonces situado por encima del bien público y los hombres resultarían muy pronto capaces de hacer cualquier cosa para obtenerlo y conservarlo. Sin embargo, los hombres tienen este apetito, ya sea para alabarlo o para condenarlo, y el

[80] *D. e D.*, p. 106: «E se bene ha nome diverso da quello che vogliano fare noi, perché si chiama governo di gentiluomini ed el nostro si chiamerà di popolo, non per questo è di spezie diversa, perché non è altro che uno governo nel quale intervengono universalmente tutti quegli che sono abili agli uffici, né vi si fa distinzione o per ricchezza o per stiatte, come si fa quando governano gli ottimati, ma sono amimessi equalmente tutti a ogni cosa, e di numero sono molti e forse piú che siano e' nostri; e se la plebe non vi participa, la non participe anche a noi, perche infiniti artefici, abitatori nuovi ed altri simili, non entrano nel nostro consiglio. Ed ancora che a Vinezia gli inabili sono abilitati con piú difficultà agli uffici che non si fa a noi, questo non nasce perché la spezie del governo sia diversa, ma perché in una spezie medesimi hanno ordini diversi [...] e però se noi chiamassimo gentiluomini e' nostri, e questo nome appresso a noi non si dessi se non a chi è abile agli uffici, troveresti che el governo di Vinegia è popolare come el nostro e che el nostro non è manco governo di ottimati che sia el loro.»

teórico político debe tenerlo en cuenta[81]. De otra parte, un gobierno libre no debiera temer la ambición de sus ciudadanos, porque si resulta adecuadamente dirigida conducirá no sólo a la emergencia de una elite de gobierno, sino también, de tres o cuatro hombres de cualidades excepcionales de cuya *virtù*, en ciertos momentos, dependerá casi todo[82].

La dirección adecuada de esta *laudabili o dannabile* ambición toma varias formas. En primer lugar, debe asegurarse que ningún oficio pueda encerrar tanto poder que no haya posibilidad de limitarlo oponiéndole el de cualquier otro. Esa es la razón por la que el *gonfaloniere* debe compartir autoridad ejecutiva con los «diez» y con el Senado, y el Senado debe, a su vez, compartir el poder legislativo con el *Consiglio*. Ello hará no sólo que el magistrado corrupto resulte inofensivo, sino que también prevendrá efectivamente su corrupción al recordarle constantemente que lo que tiene y lo que es, lo comparte con el público. En segundo lugar, deberán existir los suficientes cargos honorarios, escalonadamente nivelados y dispuestos para propiciar una rotación tan frecuente que asegure que nadie pierda la esperanza de una promoción consonante con el mérito que acredite. En el sistema ideal de Bernardo, aquellos *gradi* comenzaban su *cursus honorum* con su elección al Senado vitalicio, se elevaban a través de la diversas magistraturas que los senadores podían asumir, y culminaban en el oficio supremo de *gonfaloniere*[83]. Pero en tercer lugar, deberá quedar claro que cada etapa del *iter* es la recompensa nacida del público reconocimiento de la *virtù* y nunca puede deberse al favor privado de un individuo o camarilla[84].

---

[81] *D. e D.*, pp. 118-119: «E se bene io dissi ieri che e' cittadini buoni non hanno voluntà di governare, e che al bene essere delle città basta che vi sia la sicurtà nondimeno questo è uno fondamento che fu piú facile a Platone a dirlo, che a chi si è maneggiato nelle republiche a vederlo, e piú rigoroso che non è oggi el gusto degli uomini, e' quali hanno tutto per natura desiderio di essere stimati ed onorati. Anzi, come io dissi poco fa, è forse piú utile alle città, che è suoi cittadini abbino qualche instinto di ambizione moderata, perché gli desta a pensieri ed azione onorevoli, che se la fussi al tutto morta.

»Ma non disputando ora questo, dico che poiché negli uomini è questo appetito, o laudabile o dannabile che sia, ed appicato in modo che non si pùo sperare di spegnerlo, a noi che ragioniamo di fare uno governo, non quale doverebbe essere, ma quale abbiamo a sperare che possi essere, bisogna affaticarsi che tutti e' gradi de' cittadini abbino la satisfazione sua, pur che si facci con modo che non offenda la libertà.»

[82] *D. e D.*, p. 112: «[...] le città benché siano libere, se sono bene ordinate, sono sostentate dal consiglio e dalla virtù di pochi; e se pigliate dieci o quindici anni per volta insieme, troverete che in tale tempo non sono piú che tre o quattro cittadini da chi depende la virtù ed el nervo delle consulte ed azioni piú importanti.» Téngase en cuenta que ésta es la primera vez que nos encontramos con la *virtù* entendida como una cualidad que pertenece a las acciones, más que a las personas.

[83] *D. e D.*, pp. 119-120: «E questo che noi abbiamo detto è sanza dubio grado che non gli nuoce; perché se bene sono senatori a vita, pure sono molti hanno la autorità limitata in modo che non diventano signori, e nondimeno el grado è tale che debbe bastare a uno cittadino che non ha la stomaco corrotto di ambizione; perché se ha virtù mediocre, si debbe contentare di essere senatore; se è piú eccellente, verrà di grado in grado agli onori piú alti: essere de' dieci, essere della pratica, essere uno de' disegnati per gonfaloniere quando vacassi.»

[84] *D. e D.*, p. 112: «A questi (por ejemplo, aquellos de mayor virtù) sia proposta la speranza di uno grado estraordinario dove pensino di arrivare, non con sette, non con corruttele, non con violenzia, ma col fare opere egregie, col consumare tutta la sua virtù e vita per beneficio della patria, la quale, poiché ha a ricevere piú utile da questi tali che dagli altri, debbe anche allettargli piú che gli altri.»

La determinación de Bernardo a garantizar esta última forma le lleva a efectuar varias sugerencias destinadas a abrir el sistema, sugerencias que en algunos aspectos van más allá de los limites del paradigma veneciano. A este respeto propone que cuando el Senado elija a personas para cargos que no sean de competencia del *Consiglio Grande*, éste deba proceder a su elección en combinación con magistraturas menores que pudieran recaer en personas no pertenecientes al mismo, o con cien comisarios elegidos por el *Consiglio* que acudan al Senado únicamente a este fin. El objetivo perseguido por Bernardo es prevenir que el Senado no llegue a convertirse en una corporación cerrada, recordando a sus miembros que deben tener cuenta de aquellos cuya buena opinión determinó originariamente que fueran elegidos senadores, así como romper las *sette* y la *intelligenzie* que, de otro modo, pudieran formarse dentro del órgano [85]. La función de deliberar, como función opuesto a la electiva, va a ser rigurosamente confinada a los miembros vitalicios del Senado, pero todo debate deberá tener lugar en sesiones abiertas y plenarias y el *gonfaloniere*, en su condición de presidente, tendrá como misión asegurar que puedan tomar la palabra tantos individuos como sea posible, especialmente los reticentes, los que carezcan de experiencia, y los relativamente desconocidos [86]. Guicciardini trata de equilibrar el principio jerárquico según el cual los más experimentados deberían asumir la dirección de los asuntos públicos, con el principio igualitario que establece que la elite debe ser reforzada dándole el mayor número de oportunidades para adquirir experiencia y desarrollar la *virtù*. No se le oculta que las camarillas y la corrupción pudieran emerger si son siempre los mismos individuos quienes dirigen las cosas públicas. Pero la reputación de ser alguien que formula comentarios inteligentes en un debate, dice, deparará a un hombre más estima pública que dos meses en el cargo de *gonfaloniere*, incluso si, en realidad, nunca ocupa ese puesto. Y si éste es el camino aceptado para ocupar una magistratura y avanzar en el *cursus honorum*, los hombres no aspirarán a servirse de medios torticeros [87].

La antipatía de Guicciardini hacia las alianzas y relaciones privadas en política, y su confianza en la posibilidad contrarrestarlas mediante una amplia participación pública, se evidencia de una manera todavía más nítida cuando debate acerca del modo de elegir al *gonfaloniere*. Aquí sostiene que los venecianos han cometido un error: ansiosos por evitar los extremos

---

[85] *D. e D.*, p. 121: «Le ragione che mi muovono a fare questa aggiunta sono due: l'una, che io non vorrei che a alcuno per essere diventato senatore paressi avere acconciò in modo le cose sua che giudicassi non avere piú bisogno degli altri che non sono del senato e tenessi manco conto della estimazione publica, come se mai piú non avessi a capitare a' giudici degli uomini [...] L'altra, che io non vorrei che per essere e' senatori sempre quegli medesimi, una parte di essi facessi qualche intelligenzia che facessi girare e' partiti in loro, esclusi gli altri [...] Questa aggiunta rimedia benissimo a tutt'a dua gli inconvenienti, perché romperà le sette, intervenendovi tanto piú numero e di persone che si variano; e da altro canto non potendo questi aggiunti essere eletti loro, non aranno causa di favorire per ambizione sua la larghezza, ma si volteranno ragionevolmente con le fave a chi sarà giudicato che meriti piú; e quando parte del senato malignassi, questi daranno sempre el tracollo alla bilancia.»

[86] *D. e D.*, p. 122.

[87] *D. e D.*, p. 123.

de la ignorancia popular y las ambiciones y rivalidades *ottimati*, instituyeron una compleja maquinaria que combinaba la elección indirecta y un sorteo, pensados para poder proporcionar al final del proceso cuarenta y un hombres a los que correspondería elegir al *doge* y cuyos nombres no podían haber sido previstos al principio para evitar incurrir en intrigas o peticiones de voto. Pero todo esto era, en opinión de Bernardo, un ardid inútil: o bien los cuarenta y uno grandes electores serían «don nadies», hombres desconocidos, en cuyo caso serán ignorantes e inexperimentados, o bien resultarían hombres de peso con intereses, alianzas y ambiciones propias, lo que supondría que su elección estaría predeterminada por consideraciones privadas. En la práctica esto último es lo que sucede. Un conocido observador de la política veneciana puede usualmente predecir quien será *doge* una vez que sepa los nombres de los cuarenta y un electores, porque conocerá su *dependenzie*. Y esto es cierto incluso aunque esos grandes electores escogieran a uno de los cinco o seis más cualificados ciudadanos ya que el procedimiento veneciano no había eliminado suficientemente la posibilidad de la corrupción[88].

Volvemos aquí a los principios básicos. Cada ciudad está formada por «muchos» y «pocos», es decir, por un *popolo* y un *senato*, y el camino normal al poder y la influencia pasa a través de la alianza con uno u otro grupo. Guicciardini pasa a invocar ahora un argumento que de algún modo procede de Polibio[89]. Es posible que sea legítimo defender al pueblo contra el Senado o al Senado contra el pueblo, pero la naturaleza del hombre es insaciable y el hombre pasa de manera casi imperceptible de defender lo suyo a reclamar lo que es de otros[90]. Sea cual fuera la estrategia por la que se opte, al final producirá resultados perniciosos, pero es fácil en principio disponer las cosas para que el aspirante a un oficio no resulte aceptable para las otras dos partes. Entonces, conviene permitir que el Senado se reúna para elegir de entre las personas escogidas por sorteo una lista de cuarenta o cincuenta candidatos. Los tres que reciban el mayor número de votos —sin tener en cuenta que uno cuente con mayoría absoluta o no— deben ser votados por el *Consiglio Grande* un día diferente, y si alguno de ellos consiguiese lograr la mayoría absoluta, él sería el *gonfaloniere* electo. Si no, otros tres finalistas serán seleccionados y el proceso deberá repetirse hasta que finalmente surja un vencedor. La participación del Senado asegura que los candidatos finales sean hombres de talla; la del pueblo garantiza que el resultado final no se vea determinado por las rivalidades internas de las élites. Cada uno contribuye a asegurar que el mérito del individuo resulte reconocido tan pública e impersonalmente como sea posible[91].

---

[88] *D. e D.*, pp. 130-132.

[89] *D. e D.*, pp. 132-135.

[90] *D. e D.*, p. 133: «E queste contenzione, se bene qualche volta nascono da onesti principi, pure vanno poi piú oltre, perché la natura degli uomini è insaziabile, e chi si muove alle imprese per ritenere el grado suo e non essere oppresso, quando poi si è condotto a questo, non si ferma quivi ma cerca di amplificarlo piú che lo onesto e per consequente di opprimere ed usurpare quello di altri.»

[91] *D. e D.*, p. 135.

Está claro que Guicciardini no es un incondicional del «*mito di Venezia*», pero ha dejado que Bernardo concluya su perorata constitucional en un panegírico convencional sobre aquello que califica de la mejor forma de gobierno conocida en todos los tiempos. En realidad ya la había alabado —precisamente *per città disarmata*— por su estabilidad de siglos [92], y ahora añade, en términos más convencionales, que su mérito estriba en que sabe combinar los méritos y evita las desventajas del gobierno de «uno», de «pocos» y de «muchos» [93]. Pero ésa no es la verdadera razón de su valoración positiva del régimen Veneciano. Una teoría ortodoxamente polibiana habría afirmado que la monarquía, la aristocracia y la democracia tienen cada una sus particulares méritos, o su propia *virtù*, pero que, aisladas en sí mismas, tienden a la corrupción. Un verdadero gobierno mixto emplearía la *virtù* de cada forma para evitar la degeneración de las otras, y en versiones más elaboradas del mito, como veremos, se añadiría que los venecianos habían llegado a evitar la corrupción por medio de instrumentos mecánicos y autoperpetuadores. Guicciardini no deja lugar para esos mecanismos, si se los compara con la atención que presta a un reclutamiento abierto de una elite de *virtù*. Y es su uso de este término clave, lo que distingue su pensamiento de un polibianismo esquemático. No atribuye una *virtù* particular a cada una de las tres formas, porque utiliza el término de una forma tal que le permite definirla tanto como una cualidad de la elite, como un atributo de los «pocos». Hemos visto repetidamente que los «muchos» resultan esenciales en su planteamiento y que no cumplen su función en él si no ejercitan de alguna forma la inteligencia y el juicio que es suyo, y no de la elite. Pero Guicciardini no nos dice en qué consiste esa inteligencia o qué la define como *virtù*. La función de sus «muchos» es servir de contexto para los «pocos» y cuando, en el párrafo que estamos examinando, Bernardo afirma que el bien principal del gobierno popular es «la conservación de la libertad», instantáneamente añade «la autoridad de las leyes y la seguridad de cada hombre» [94] —haciendo descender hacia abajo la escala hasta la definición privada y no participativa de libertad establecida en el Libro I—. Tampoco el «uno» —el *gonfaloniere* o *doge*— posee una *virtù* propia susceptible de ser diferenciada de la *esperienzia*, la *prudenzia*, o la ambición honorable de los «pocos». Simplemente es la culminación del edificio elitista.

Guicciardini no idealiza a Venecia como síntesis de las diferentes formas de *virtù* porque, en el fondo, sólo conoce una, y como ésta es atributo de los «pocos», los roles del «uno» y de los «muchos» son reputados ancilares. Maquiavelo incluso se había despegado más del paradigma polibiano-veneciano

---

[92] *D. e D.*, p. 106: «A me pare che el governo viniziano per una città disarmata sia cosí bello come forse mai avessi alcuna republica libera; ed oltre che lo mostra la esperienzia, perché essendo durato già centinaia di anni florido ed unito come ognuno sa, non si può attribuire alla fortuna o al caso, lo mostrano ancora molte ragioni che appariranno meglio nel ragionare di tutta questa materia.»

[93] *D. e D.*, pp. 138-139.

[94] *D. e D.*, p. 139: «El Consiglio grande ha seco quello bene che è principale nel governo del popolo, cioè la conservazione della libertà, la autorità delle legge e la sicurtà di ognuno [...]»

considerando la *virtù* como atributo de los «muchos armados». El escepticismo de Guicciardini sobre una lectura tan particular de la historia romana es menos importante que su amargo convencimiento de que la milicia florentina no podía renacer. Pero en términos tanto de la realidad histórica como de la preferencia entre valores, su concepción de *virtù* es aristocrática. El problema consiste, entonces, en prevenir la corrupción y el declive de los «pocos», específicamente de los *ottimati* florentinos. El «uno» y los «muchos» conforman una estructura que determina que la *virtù* de los «pocos» —más prudente y menos dinámica que la *virtù* maquiavélica— pueda continuar operando autónomamente en busca del bien común. Pero como no ejercitan una *virtù* específicamente suya, no nos encontramos ante una estructura polibiana en la que la república equilibrada (*polity*) sea el resultado de una combinacion de diferentes formas de *virtù* que consiguen su estabilidad a fuerza de hacer que cada *virtù* actúe contra la degeneración de las otras. El *Dialogo* no es un tratado acerca de los medios que permiten que un gobierno mixto pueda permanecer estable en un mundo donde la degeneración es la norma, o sobre cómo la *virtù* puede actuar para prevenir la influencia de la *fortuna*. Guicciardini estaba demasiado interesado de manera directa en el dilema histórico de los *ottimati* florentinos para comprometerse en una investigación tan teórica. Sabía que la alternativa a un *vivere civile* exitoso no era una forma generalizada de declive cíclico, sino el restablecimiento del gobierno de los Médicis en el cuadro una relación nueva y menos ventajosa para los *ottimati*. Es posible, sin embargo, demostrar que la supremacía de la fortuna es, en un sentido fundamental, uno de los polos dentro de los cuales se desarrolló su pensamiento, un pensamiento excepcionalmente singular.

Bernardo concluye su discurso señalando que tan atrás como puede leerse en la historia florentina, la ciudad nunca había disfrutado de un buen gobierno. En el pasado había existido bien la tiranía de «uno» (bajo los Médicis), bien la insolente y autodestructiva dominación de los «pocos», bien la licencia tumultuaria de los «muchos», o bien aquella suprema irracionalidad (*dove in un tempo medesimo ha avuto licenzia la plebe e potestà e'pochi*). «Y a no ser que la suerte (*sorte*) o la misericordia de Dios, nos conceda la gracia (*grazia*) para alcanzar alguna forma de gobierno como aquélla, deberemos temer los mismos males que irrumpieron en el pasado» [95]. En este punto, Soderini pregunta qué esperanza cabe de reencontrar una forma de gobierno como esa o similar, a lo que Bernardo replica con una disquisición sobre las diferentes maneras en que es posible proceder a fundar buenos gobiernos [96].

---

[95] *D. e D.*, pp. 139-140: «Sarebbe adunche el governo vostro simile al governo loro; ed essendo el suo ottimo, el vostro almanco sarebbe buono e sarebbe sanza dubio quale non ha mai veduto la città nostra. Perché o noi siamo stati sotto uno, come a tempo de' Medici, che è stato governo tirannico, o pochi cittadini hanno potuto nella città [...] che in fatto hanno oppressi e tenuti in servitù gli altri con mille ingiurie ed insolenzie, e tra loro medesimi sono stati pieni di sedizioni [...] o la è stata in arbitrio licenzioso della moltitudine [...] o è stato qualche vivere pazzo, dove in uno tempo medesimo ha avuto licenzia la plebe e potestà e' pochi [...] Però se la sorte o la benignità di Dio non ci dà grazia di riscontrare in una forma di governo come questa o simile, abbiano a temere de' medesimi mali che sono stati per ci passato.»

[96] *D. e D.*, pp. 141-145.

Nacen de la fuerza o de la persuasión; un príncipe que posea el poder absoluto puede decidir renunciar a él o instituir una república. En teoría eso sería muy fácil porque nadie podría resistirle, y un pueblo que se convierta de repente de la tiranía a la libertad, pensará que está en el paraíso y depositará fe infinita en quien hizo posible el tránsito. Comprobarán, dice Guicciardini en un lenguaje que recuerda el tratamiento de Maquiavelo al legislador ideal, que la fortuna no toma ya parte en sus decisiones y que todo depende de su *virtù* en una forma que la hará más humana[97]. En la realidad, sin embargo, el ejercicio del poder absoluto puede haber creado tales odios que el príncipe no se atreva a dejarlo, o (más probablemente) habrá corrompido su carácter hasta tal punto que no querrá verdaderamente abandonarlo (aquí el ejemplo es Augusto)[98]. Un ciudadano privado puede aspirar al poder supremo con el propósito de reformar la ciudad, como hizo Licurgo, pero también en su caso resultan válidas las mismas consideraciones hechas en relación al príncipe; la fuerza y el poder tienden a autoperpetuarse[99]. Queda por ver el supuesto de la persuasión, por el cual Guicciardini designa de manera evidente la decisión colectiva que los ciudadanos toman en el instante de fundar un buen gobierno. Pero para que eso se produzca, los ciudadanos deben contar con la suficiente experiencia para conocer tanto los males del mal gobierno como sus remedios, y deben haber sufrido desgracias suficientemente grandes como para permitirles aprender sin llegar a ser destruidos o ser conducidos a violentos conflictos y a situaciones extremas. Si la constitución de 1494 no se llevase a cabo, habría un movimiento hacia el *stato stretto* o —Guicciardini efectúa aquí una visión retrospectiva— quizá un resultado más probable fuera un reforzamiento de los poderes del *gonfaloniere*[100]; entonces todos de-

[97] *D. e D.*, pp. 141-142: «E' governi buoni si introducono o con la forza o con la persuasione: la forza sarebbe quando uno che si trovassi principe volessi deponere ci principato e constituire una forma di republica, perché a lui starebbe ci commandare e ordinare; e questo sarebbe modo facilissimo, si perché ci popolo che stava sotto la tirannide e non pensava alla libertà, vedendosi in uno tratto menare il vivere libero con amore e sanza arme, benché si introducessi ordinato e con moderato larghezza, gli parebbe entrare in paradiso e piglierebbe tutto per guadagno [...] gli sarebbe prestata fede smisurata [...] Non si potrebbe di questa opera attribuire parte alcuna alla fortuna, ma tutto dependerebbe dalla sua virtù, ed el frutto che ne nascessi non sarebbe beneficio a pochi né per breve tempo, ma in quanto a lui, a infiniti e per molte età.»

[98] *D. e D.*, p. 142.

[99] *D. e D.*, pp. 142-143: «Si introducerebbe anche el governo per forza quando uno cittadino amatore della patria vedessi le cose essere disordinate, né gli bastando el cuore poterle riformare voluntariamente e dacordo, si ingegnassi con la forza pigliare tanta autorità che potessi constituire uno buono governo *etiam* a dispetto degli altri, come fece Licurgo quando fece a Sparta quelle sante leggi [...] Però bisogna che la forza duri tanto che abbia preso piede; e quanto piú durassi, tanto piú sarebbe pericoloso che non gli venissi voglia di continuarvi drento. Sapete como dice el proverbio: che lo indugio piglia vizio.»

[100] *D. e D.*, p. 143: «Ci è adunche necessario fare fundamento in su la persuasione, e questa ora non sarebbe udita; ma io non dubio che le cose andranno in modo che innanzi che passi troppo tempo, si cognoscerà per molti la maggiore parte de' disordini, e combatterà in loro da uno canto la voglia di provederví da l'altro la paura di non ristrignere troppo el governo. Ed in questo bisognerà, a mio giudicio, che giuochi la fortuna della città [...] Potrebbe ancora essere che questi disordini fussino grandi, ma tali che piú presto travagliassino la città che la ruinassino, ed allora el punto sarà che chi arà a fare questa riforma la pigli bene, perché sempre

penderán de su carácter y posición. Los lectores de Guicciardini saben que lo que históricamente va a suceder es el ineficaz gobierno de Piero Soderini, pero Bernardo dice que hay una ligera oportunidad de que un *gonfaloniere* fuerte y sabio, especialmente si es nombrado con carácter vitalicio, de vida a una constitución siguiendo verdaderamente el modelo veneciano [101].

La conclusión explícita es que Florencia, en 1494, estaba todavía demasiado a merced de la fortuna como para suscitar demasiadas esperanzas respecto de las posibilidades de convertirse en una república estable [102]. Pero su razonamiento parece implicar también, al menos hasta cierto punto, que una república así constituida era la única alternativa al gobierno de la fortuna. Guicciardini, sabemos, creía que ese género de república dispuesta a ejercer su poder sobre sus propios ciudadanos, era la única forma de dominación no radicalmente violenta o injusta. Pero el reino de la fortuna no era —en teoría podía pero no necesitaba serlo— el gobierno del capricho absoluto y de los sucesos impredecibles. Desde 1513 Guicciardini había estudiado y analizado la realidad que estaba surgiendo del fracaso del gobierno republicano —un régimen de los Médicis restaurado en el que la intensa hostilidad de un *popolo* privado del *Consiglio Grande*, hizo a los Médicis más suspicaces y a los *ottimati* menos capaces de actuar como contrapeso independiente de los primeros—. Y Bernardo concluye aludiendo al tema principal del *Dialogo* —quedan todavía por discutir la historia romana y algunos otros asuntos— exponiendo detalladamente esa posibilidad, tras lo cual recuerda a Soderini, Capponi y Piero Guicciardini que aunque ellos, sin duda, intentarán reformar la república, es muy probable que no lo consigan. El éxito en cualquier empresa política es un asunto de *tempo* y de *occasione*, y la coyuntura no puede decirse que resulte propicia. Si los tiempos no son favorables pueden surgir circunstancias en las que la única estrategia sea contemporizar y conformarse, porque cualquier tentativa de innovación puede hacer surgir males que resultarían todavía peores [103].

Con esta reflexión retornamos desde el reino del valor al de la historia o —usando la terminología que hemos considerado más adecuada para interpretar a Guicciardini— desde el mundo de la *virtù* hasta el de la prudencia. En la república ideal la prudencia aparecía como una forma de *virtù*, es decir, de comportamiento cívico moralmente libre y sin constricción; pero la ex-

---

farà difficoltà grande el dubio ch'e' cittadini principali non voglino riducere le cose a uno stato stretto; però potra essere che gli uomini si voltino piú presto a uno gonfaloniere a vita o per lungo tempo che a altro, perché darà loro manco ombra che uno senato perpetuo, e perché per questo solo la città non resta bene ordinata.»

[101] *Ibid.*

[102] *D.* e *D.*, p. 144: «Però concludendo vi dico che ho per molto dubio e mi pare che dependa molto dalla potestà della fortuna, se questo governo disordinato si riordinerà o no [...]»

[103] *D.* e *D.*, p. 146: « Perché le medesime imprese che fatte fuora di tempo sono difficillime o impossible diventono facillime quando sono accompagnate dal tempo o dal occasione, ed a chi le tenta fuora del tempo suo non solo non gli riescono ma è pericolo che lo averle tentate non le guasti per quello tempo che facilmente sarebbono riuscite, e questa è una delle ragione che e' pazienti sono tenuti savi [...] e del resto piú presto andate comportando e temporeggiatevi el meglio che potete, che desideriate novità, perché non vi potrá venire cosa che non sia peggio.» El lenguaje es el mismo de Lodovico Alamanni: el sabio nunca innova.

presión *prudenzia* siempre podía tener otro significado: explicar el obrar de quien trata de obtener el máximo de una situación que no domina; y en este sentido podía resultar la conducta apropiada para un mundo en el que el experimento republicano había fracasado y en el que los *ottimati* se encontraban aliados no con el *popolo* —ante el que ya no podrían acreditar su *virtù* si alguna vez eran aceptados como dirigentes naturales— sino con los Médicis en términos que ya nunca serían los que habían logrado en 1494. Guicciardini no dejó de insistir en que la revolución de aquel año había sido una *mutazione*, una *innovazione*, tras la cual todo había cambiado, incluida la posibilidad de predecir un futuro que se había tornado difícil y, por supuesto, de dominarlo. La retórica para describir las consecuencias de tal cambio era la retórica de la fortuna, y aquella cualidad que hemos venido llamando prudencia podía parecernos la cualidad dominante del intelecto y de la personalidad con que aquel aristócrata inteligente buscaba gobernarse y gobernar a otros en el mundo de la *fortuna*.

Cuando Guicciardini escribió el *Dialogo*, todavía creía que merecía la pena diseñar un escenario cívico en el que la *virtù* y la prudencia podrían funcionar juntas y desarrollarse al completo. Las palabras *fortuna* y *prudenzia* en frontal confrontación, no aparecen en sus obras hasta el *Ricordi* de 1528 y 1530, porque sólo entonces, Guicciardini aceptó enfrentarse a la dura realidad del aislamiento *ottimati* entre los Médicis y el *popolo*. Fueron ésos los años de la última república Florentina y del «*Grand Siege*» *, durante los cuales un gobierno popular cada vez más revolucionario prescindió de los *ottimati* —incluyendo al propio Guicciardini— y desafió a los Médicis de una forma que hizo imposible que pudieran volver a Florencia de manera distinta a la de príncipes absolutos. Al término del *Siege*, Guicciardini reaccionaría ayudando a los Médicis a imponerse nuevamente, comprometiéndose personalmente con su salvaje depuración de líderes populares vencidos [104]. Pero durante aquellos años, empleó su momentos de forzado ocio para terminar de redactar una crítica sobre el *Discorsi* de Maquiavelo y una recopilación de aforismos en los que claramente se aprecia el mundo tal y como por entonces aparecía ante él. Un tema dominante —quizás el determinante— de esos *Ricordi* es la extraordinaria dificultad de aplicar la inteligencia al mundo de los acontecimientos en forma de acción personal y política. Cuando se han leído todos los libros, cuando se han recibido todas las lecciones, cuando se han digerido todas las conclusiones —Guicciardini en ningún momento sugiere que se pueda evitar el tránsito por esos pasos preliminares— queda el problema de convertir el pensamiento en acción [105]. Incluso cuando la experiencia ha deparado un conocimiento accidental de los hechos particulares que la inte-

* En francés en el original. Significa el asedio a que fue sometida durante dos años Florencia por las tropas españolas. El empleo del francés por el autor se explica en razón al lenguaje diplomático en uso en la época, que se extiende al terreno de lo militar.

[104] Para esta fase de la carrera de Guicciardini ver Ridolfi, *Life*, caps. XVIII-XX.

[105] *Ricordi*, C 22 (Spongano, p. 27, citado anteriormente, cap. V, n. 22): «Quante volte si dice: se si fussi fatto o non fatto cosi, saria succeduta o non succeduta la tale cosa! che si fussi possibile vederne el paragone, si conoscerebbe simile openione essere false.»

ligencia natural no ha podido proveer [106], la dificultad persiste más allá de cualquier intento de sistematización del conocimiento que resulte concebible, tal y como sucede con el problema de juzgar el tiempo, con el de determinar el momento de actuar y las consideraciones relevantes tanto para el momento como para la acción [107]. Es fácil comprender que el loco puede no comprender lo que está sucediendo, pero Guicciardini comprende que una inteligencia perspicaz puede reaccionar de manera desmesurada a lo que sabe que está sucediendo [108], de manera que imagine lo que está sucediendo, acaeciendo más rápida y más radicalmente de lo que en verdad sucede [109]. Donde Maquiavelo había considerado mejor actuar que contemporizar porque el tiempo puede hacer empeorar la posición que en el momento se tiene, Guicciardini comprende la fuerza del argumento de la contemporizacion porque nada puede empeorar más la posición que uno ocupa que las propias acciones irreflexivas. Pero ambos perciben con claridad que el dominio de los sucesos imperfectamente predecibles —Guicciardini rinde homenaje a Aristóteles por exponer que no puede existir una verdad determinante sobre las contingencias futuras [110]— es el dominio de la *fortuna*. Todos los *ricordi* relativos a este problema deberán ser leídos como una especie de réplica al capítu-

---

[106] *Ricordi*, C 9, 10 (Spongano, pp. 1314): «Leggete spesso e considerate bene questi ricordi, perché è piú facile a conoscergli e intendergli che osservargli: e questo si facilita col farsene tale abito che s'abbino freschi nella memoria.

»Non si confidi alcuno tanto nella prudenza naturale che si persuada quella bastare senza l'accidentale della esperienzia, perché ognuno che ha maneggiato faccende, benché prudentissimo, ha potuto conoscere che con la esperienzia si aggiugne a molte cose, alle quali è impossibile che el naturale solo possa aggiugnere.» Cf. B 71, 100, 121.

[107] *Ricordi*, C 78-85; especialmente 79 (Sponganno, p. 90): «Sarehbe pericoloso proverbio, se non fussi bene inteso, quello che si dice: el savio debbe godere ci beneficio del tempo; perché, quando ti viene quello che tu desideri, chi perde la occasione non la ritruova a sua posta: e anche in molte cose è necessaria la celerità del risolversi e del fare; ma quando sei in partiti difficili o in cose che ti sono moleste, allunga e aspetta tempo quanto puoi, perché quello spesso ti illumina o ti libera. Usando cosí questo proverbio, è sempre salutifero; ma inteso altrimenti, sarebbe spesso pernizioso.»

[108] *Ricordi*, B 96 (Spongano, p. 28): «Le cose del mondo sono si varie e dependono da tanti accidenti, che difficilmente si può fare giudicio del futuro; e si vede per esperienzia che quasi sempre le conietture de' savi sono fallace: però non laudo el consiglio di coloro che lasciano la commodità di uno bene presente, benché minore, per paura di uno male futuro, benché maggiore, se non è molto propinquo o molto certo; perché, non succedendo poi spesso quello di che temevi, ti truovi per una paura vana avere lasciato quello che ti piaceva. E però è savio proverbio: di cosa nasce cosa.»

[109] *Ricordi*, C 71 (Spongano, p. 82): «Se vedete andare a cammino la declinazione di una città, la mutazione di uno governo, lo augumento di uno imperio nuovo e altre cose simili —che qualche volta si veggono innanzi quasi certe— avvertite a non vi ingannare ne' tempi: perché e moti delle cose sono per sua natura e per diversi impedimenti molto piú tardi che gli uomini non si immaginano, e lo ingannarti in questo ti può fare grandissimo danno: avvertiteci bene, che è uno passo dove spesso si inciampa. Interviene anche el medesimo nelle cose private e particulari, ma molto piú in queste publiche e universali, perché hanno, per essere maggiore mole, el moto suo piú lento, e anche sono sottoposte a piú accidenti.» Cf. C 34, 115, 116, 162, 191; B 76, 103.

[110] *Ricordi*, C 58 (Spongano, p. 67): «Quanto disse bene el filosofo: *De futuris contingentibus non est determinata veritas*! Aggirati quanto tu vuoi, che quanto piú ti aggiri, tanto piú truovi questo detto verissimo.»

lo XXV de *Il Principe* y a aquellos capítulos del *Discorsi* que tratan sobre los problemas de la acción en una sociedad que ha comenzado a ser corrupta.

En diferentes momentos de los *Ricordi* —y leyéndolos se comprende que se está haciendo eco de párrafos del *Dialogo* y de las *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli* que Guicciardini escribió aproximadamente por aquellos años— aparecen críticas sobre el tratamiento que Maquiavelo hace de la historia romana, y una cuestión que se repite en esa crítica es la ingenuidad que supone creer posible reproducir los ejemplos romanos bajo condiciones muy diferentes [111]. En torno a esta crítica florecerá toda una literatura empeñada en poner en cuestión el contraste entre la pretendida creencia idealista de Maquiavelo construida sobre paralelismos históricos y sobre constantes referencias a circunstancias temporales pasadas, y la supuesta comprensión más realista de Guicciardini, en razón a que se trata de que dos situaciones no exactamentente coincidentes y que deben ser juzgadas más por sus hechos que desde una refencia cultural libresca [112]. Pero es posible que ese contraste haya sido sobrevalorado. Uno y otro vivían en un mundo conceptual donde la *fortuna* era tenida por impredecible y recurrente. Guicciardini afirma en los dos borradores definitivos de los *Ricordi* que todo se repite aunque no parezca lo mismo y resulte muy difícil de reconocer [113]. Y Maquiavelo sabía suficientemente bien que las lecciones de la historia eran difíciles de aplicar y que ello era sólo un aspecto del problema de la acción en el tiempo. Poco los separa aquí, más allá de su diferente énfasis en los problemas y de su temperamento. La diferencia más importante entre los dos hombres no estriba en una cuestión de sofisticación histórica, sino que subyace en el hecho de que Maquiavelo utilizaba el termino *virtù* para indicar el poder creativo de la acción en la tarea de modelar los acontecimientos, mientras que Guicciardini tenía poca fe en ese poder y no se servía del término *virtù* para describirlo. Ambos consideraban la *virtù* susceptible de ser utilizada para denotar el comportamiento constitutivo de un sistema de moralidad en la acción; pero la decisión intelectualmente más audaz de Maquiavelo consistió en reservar el término para defi-

---

[111] *Ricordi*, C 110 (Spongano, p. 121): «Quanto si ingannono coloro che a ogni parola allegano e Romani! Bisognerebbe avere una città condizionata come era loro, e poi governarsi secondo quello esemplo: el quale a chi ha le qualità disproporzionate è tanto disproporzionate, quanto sarebbe volere che uno asino facessi el corso di uno cavallo.»

[112] Por ejemplo, Sir Herbert Butterfield, *The Statecraft of machiavelli*, G. Bell and Sons, Londres, 1940, 1955.

[113] *Ricordi*, C 76 (Spongano, p. 87): «Tutto quello che è stato per el passato e è al presente, sarà ancora in futuro; ma si mutano e nomi e le superficie delle cose in modo, che chi non ha buono occhio non le riconosce, nè sa pigliare regola o fare giudicio per mezzo di quella osservazione.» Cf. B 114 (*ibid.*): «[...] le cose medesime ritornano, ma sotto diversi nomi e colori.» B 140 (Spongano, p. 82):

«Le cose del mondo non stanno ferme, anzi hanno sempre progresso al cammino a che ragionevolmente per sua natura hanno a andare e finire; ma tardano piú che non è la opinione nostra, perché noi le misuriamo secondo la vita nostra che è breve e non secondo el tempo loro che è lungo; e però sono e passi suoi piú tardi che non sono e nostri, e si tardi per sua natura che, ancora che si muovino, non ci accorgiamo spesso de' suoi moti: e per questo sono spesso falsi e' giudici che noi facciamo.»

nir aspectos del comportamiento individual en los dominios de la guerra, fuera del ámbito de la ciudad, y una vez que el universo cívico se hubiera colapsado, mientras que Guicciardini lo empleará sólo para referirse al mundo cívico, al ámbito de la vida civil. Tanto *Il Principe* como los *Ricordi* están consagrados a describir lo individual en un mundo postcívico, pero el individuo de Maquiavelo es un gobernante que busca modelar los acontecimientos a través de una *virtù* entendida como sinónimo de audacia. Guicciardini en cambio es un patricio que pretende adaptarse a los acontecimientos por medio de la prudencia. Los dos sostienen que audacia y prudencia son apropiados según las circunstancias, y que esas circunstancias, como buenas hijas de la *fortuna*, resultan demasiado remisas a mostrar al individuo lo que en verdad pretenden.

Si comparamos los pensamientos de los dos escritores en el contexto del marco republicano y cívico, comprobaremos que sus respectivas concepciones de la *virtù* presentan mayores divergencias en lo que se refiere a sus reflexiones sobre las armas y la guerra. A partir de *Il Principe*, donde la *virtù* aparece como un poder limitado pero real y creativo, Maquiavelo continúa sus analisis en el *Discorsi* y en el *Arte della Guerra*, cuyo argumento era el estado popular armado donde el fundamento de lo cívico era la *virtù* militar y donde la república podía imponer su dominio sobre su ambiente exterior sirviéndose de las armas. Antes de redactar los *Ricordi*, Guicciardini había completado el *Dialogo*, en el que se ocupaba de enjuiciar y de rechazar el paradigma romano y se pronunciaba por la *città disarmata* donde lo fundamental era saber adaptarse al mundo real a través de la prudencia. Consecuentemente, la *virtù* carecía de significado para Guicciardini, al margen del escenario cívico donde se identificaba con la prudencia; y cuando la república y su *virtù* habían desaparecido juntas, la prudencia permanecía como instrumento del individuo postcívico [114]. La única alternativa posible —según nuestro modelo hipotético— eran una fe apoyada en la providencia, o la profecía como manifestación de la gracia. Esto es, quedaba sólo el recurso a aquella fe en que los seguidores de Savonarola situaban todavía el mesiánico destino de Florencia. Guicciardini inserta en los *Ricordi* una referencia a la fe que mueve montañas, considerándola como la pura e irrazonable obstinación que se resiste a reconocer las circunstancias. Semejante fe es capaz, si se consigue elevar al suficiente nivel de exaltación, de hacer la labor de la *virtù*, es decir, de triunfar sobre las contingencias y modelarlas de una manera que ningún observador razonable pudiera haber predicho. Es este tipo de fe lo que ha movido a los florentinos a desafiar a los ejércitos del

[114] *Ricordi*, C 51 (Spongano, p. 60): «Chi si travaglia in Firenze di mutare stati, se non lo fa per necessità, o che a lui tocchi diventare capo del nuovo governo, è poco prudente, perché mette a pericolo sè e tutto el suo, se la cosa non succede; succedendo, non ha a pena una piccola parte di quello che aveva disegnato. E quanta pazzia è giuocare a uno giuoco che si possa perdere piú sanza comparazione che guadagnare! E quello che non importa forse manco, mutato che sia lo stato, ti obblighi a uno perpetuo tormento: d'avere sempre a temere di nuova mutazione.»

papa y al emperador juntos durante más de siete meses; una fe que reposa en las profecías de Savonarola [115]; una fe que consiste en la locura de confiarse completamente a la *Fortuna* [116].

Pero el pensamiento de Guicciardini se distancia del de Maquiavelo en el punto donde cada autor asigna una función a la *virtù* armada y a las propias armas como causa generadora de *virtù*: un problema más cercano a las preocupaciones actuales del pensamiento político occidental de lo que hasta ahora se ha comprendido. Guicciardini era tan absolutamente consciente como Maquiavelo, de la presencia de lo no moral en la política, pero ve en la *virtù* solo un compendio de los valores del humanismo cívico. Maquiavelo era consciente de los mismos valores que Guicciardini, pero afirmaba su contingencia y su subordinación a la capacidad de un pueblo para dominar el mundo real a través de las armas y a eso el lo llamaba *virtù*. Guicciardini —más realista, quizá, en su valoración de la capacidad militar de Florencia— era capaz, eligiendo a Venecia como modelo de *città disarmata*, de desarrollar la imagen de una sociedad en la que esos valores eran realizados en su pureza; y el Libro II del *Dialogo* es una declaración del ideal cívico de una forma que Maquiavelo no intentaría nunca. El papel de Venecia iba a ser paradigmático para el humanismo cívico y en la medida en que la imagen veneciana representaba un mito de estabilidad polibiana, proporcionaba paradigmas para la conversión de los valores políticos clásicos en acuerdos políticos actuables o casi actuables en el presente histórico. Las obras de Donato Giannotti, como las del propio Guicciardini, nos muestran los paradigmas en acción como herramientas conceptuales; las de Gasparo Contarini nos enseñan el desarrollo simbólico del mito.

---

[115] *Ricordi*, C I (Spongano, p. 3): «Quello che dicono le persone spirituali, che chi ha fede conduce cose grandi, e, come dice lo evangelio, chi ha fede puo comandare a' monti ecc., procede perché la fede fa ostinazione. Fede non è altro che credere con openione ferma e quasi certezza le cose che non sono ragionevole, o se sono ragionevole, crederle con piú resoluzione che non persuadono le ragione. Chi adunche ha fede diventa ostinato in quello che crede, e procede al cammino suo intrepido e resoluto, sprezzando le difficultà e pericoli, e mettendosi a soportare ogni estremità: donde nasce che, essendo le cose del mondo sottoposte a mille casi e accidenti, può nascere per molti versi nella lunghezza del tempo aiuto insperato a chi ha perseverato nella ostinazione, la quale essendo causata dalla fede, si dice meritamente: chi ha fede ecc. Esemplo a' dì nostri ne è grandissimo questa ostinazione de' Fiorentini che, essendosi contro a ogni ragione del mondo messi a aspettare la guerra del papa e imperadore sanza speranza di alcuno soccorso di altri, disuniti e con mille difficultà, hanno sostenuto in sulle mura già sette mesi gli eserciti, e quali non si sarebbe creduto che avessino sostenuti sette dì, e condotto le cose in luogo che, se vincessino, nessuno piú se ne maraviglierebbe, dove prima da tutti erano giudicato perduti: e questa ostinazione ha causata in gran parte la fede di non potere perire, secondo le predizione di fra Ieronimo da Ferrara.»

[116] *Ricordi*, C 136 (Spongano, p. 148): «Accade che qualche volta e' pazzi fanno maggiore cose che e' savi. Procede perché el savio, dove non è necessitato, si rimette assai alla ragione e poco alla fortuna, el pazzo assai alla fortuna e poco alla ragione: e le cose portate dalla fortuna hanno talvolta fini incredibili. E' savi di Firenze arebbono ceduto alla tempesta presente; e' pazzi, avendo contro a ogni ragione voluto opporsi, hanno fatto insino a ora quello che non si sarebbe creduto che la città nostra potessi in modo alcuno fare: e questo è dice el proverbio *Audaces fortuna iuvat.*»

IX. GIANNOTTI Y CONTARINI

VENECIA COMO CONCEPTO Y COMO MITO

[I]

Donato Giannotti (1492-1573) es conocido, si lo es, entre los lectores anglosajones como «el más excelente expositor de la república de Venecia» (el calificativo es de Harrington que lo formula en 1656[1]) y, en términos menos específicos, como el heredero intelectual de Maquiavelo y el último pensador importante de la tradición republicana florentina. Sobre Giannotti no hay en inglés todavía ningún estudio que examine su pensamiento en profundidad[2]. Por nuestra parte, creo haber avanzado lo suficiente en el análisis de su obra, como para estar en condiciones de señalar una anomalía en la valoración convencionalmente admitida de sus ideas: resulta extraño que haya podido ser reputado al mismo tiempo de admirador de Venecia y de Maquiavelo. Y la extrañeza aumenta a medida que profundizamos en su reflexión, porque Giannotti demuestra servirse de su detallado conocimiento de los procedimientos venecianos para construir un modelo de gobierno florentino marcadamente popular que, a la vez, descansa en una milicia ciudadana; conceptos ambos muy distantes de aquella Venecia *città disarmata* entrevista por Maquiavelo y Guicciardini. El hecho es que, como ya se ha indicado, su concepción de Venecia era más instrumental que ideal. Giannotti no ve en la *serenissima republica* un modelo a imitar, sino la fuente que le suministra el utillage conceptual y constitucional necesario para hacer frente a las difíciles circunstancias de la política *popolare* florentina. Y se ayuda de esto porque al modelo aristotélico-polibiano de gobierno mixto que ejemplifica Venecia, es posible imprimirle tanto un sesgo aristocrático como otro democrático sin que por ello pierda su forma esencial. Giannotti que reconoce expresamente la deuda contraída con Aristóteles y Polibio, así como lo que de prestado toma de Maquiavelo, puede ser considerado, desde nuestro punto de vista, como autor de una contribución original a la teoría del gobierno mixto aun cuando no haya tenido una influencia directa sobre su desarrollo. Su importancia es-

[1] La referencia se contiene en el comienzo de los Preliminares de *Oceana*; ver Toland, ed., p. 35 (anterior cap. I, n. 28).

[2] Para su vida y trayectoria pública, ver Roberto Ridolfi, *Opuscoli di Storia Letteraria e di Erudizione*, Libr. Bibliopolos, Florencia, 1942; Randolph Starns, *Donato Gianotti and his Epistolae*, Libr. Droz, Ginebra, 1968; y el trabajo de Felix Gilbert mencionado en la nota siguiente. R. Von Albertini (*op. cit.*) dedica las pp. 14-66 a un estudio de su pensamiento, como también lo hace Starns en su «*Ante Machiavel*: Maquiavelli and Giannotti», Gilmore, ed., *Studies on Machiavelli* y existe un breve estudio que busca establecer su relación con el pensamiento inglés de la era de Shakespeare en C. C. Huffman, *Coriolanus in Contex*, Lewisburg Buknell University Press, 1972, pp. 17-20.

triba en que es el primero de todos los autores a que aludiremos, en elaborar ciertas afirmaciones generales que terminarán convirtiéndose en recurrencias comunes en la historia del pensamiento republicano. Al tiempo, podemos observar en él el continuador de una tendencia encaminada a reabsorber el pensamiento de Maquiavelo en la tradición del republicanismo aristotélico al precio de suavizar y difuminar los aspectos más radicales de su fuerte originalidad. La reflexión de Giannotti sobre la *innovazione*, la *virtù*, o incluso la *milizia* carece de la significación destructiva o creativa de su viejo amigo. Pero cuanto menos importancia se conceda a la leyenda del «perverso Maquiavelo», más difícil resultará entender el transfondo oculto que subyace a la recepción de su pensamiento en la tradición europea. Y es que, a medida que el pensamiento republicano se fue desarrollando en Occidente, la imagen de Maquiavelo se hizo más ortodoxa y moral.

Como ya se ha dicho a propósito de su hábito de referir sus citas de autoridades, Giannotti fue un pensador más formalmente académico que Maquiavelo o Guicciardini. Su compromiso político fue real, pero su pensamiento no surge de la tormentosa experiencia de la ciudadanía como en el caso de los otros dos autores. En su juventud había frecuentado los *Orti Oricellari* y disfrutado de la amistad de Maquiavelo por los años en que este preparaba su *Istorie Fiorentine*. Entre 1520 y 1525 enseñó en la universidad de Pisa (y por el tenor de sus últimas obras es bastante probable que en algún momento lo hiciera sobre teoría política). En 1525-1527 pasó mucho tiempo en Padua y Venecia y fue entonces cuando escribió la mayor parte de su *Libro della Repubblica de' Vineziani*, la obra por la que sería recordado por la posteridad[3]. Giannotti volvió a Florencia después de la caída de los Médicis —parece haber considerado su ausencia hasta esa fecha como un exilio— y durante el *Siege* de 1528-1530 desempeñó el cargo de secretario de los Diez de la Guerra que había ocupado Maquiavelo y, como antes él, se involucró en la organización de una milicia cívica. Expulsado de la ciudad en 1530, padeció un largo exilio y su segunda gran obra, *Della Repubblica Fiorentina*, es la visión de un expatriado de una república popular florentina que nunca llegaría a existir. El libro incluso no se imprimió hasta 1721, y aun cuando el estudio sobre Venecia se publicó en 1540 y gozó de gran reputación, no podemos definir a Giannotti como un hombre cuyo pensamiento haya marcado profundamente el espíritu de su época. No se trata de un espíritu genial, como lo fueron Maquiavelo o Guicciardini, pero sus escritos son obra de un hombre inteligente en el que se aprecia lo que era posible hacer con los conceptos aristotélicos, humanistas, venecianos y maquiavélicos en circunstancias significativas y reveladoras. Por añadidura, proporcionaron además nuevas vías de reflexión a la política de su tiempo.

Aunque Felix Gilbert ha reunido evidencias que establecen una relación cronológica entre la composición del trabajo de Giannotti sobre Venecia y la caída de los Médicis en mayo de 1527 —que sus amigos y él mismo antici-

[3] Felix Gilbert, «The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice», en *Studies in the Renaissance*, XIV The Renaissance Society of America, Nueva York, 1967, pp. 172-184.

paron impacientemente en el tiempo en que redactaba el primer borrador de su libro[4]—, probablemente no sea inapropiado considerar la *Repubblica de' Vineziani* como una suerte de escrito informativo de los hechos que Giannotti intenta presentar a sus contemporáneos. Desde 1494 se venía discutiendo interminablemente sobre el modelo veneciano; existía una copiosa y diseminada información acerca de su funcionamiento, pero la única obra de referencia sobre la estructura del gobierno veneciano, la de Marcantonio Sabellico, era, en opinión de Giannotti, tan poco metódica que carecía de valor crítico. Si el régimen de los Médicis iba a caer, los *ottimati popolare*, entre los que se contaba Giannotti, deberían retomar su lucha para erigir un gobierno donde su posición de mando pudiera ser combinada con la libertad, y Venecia era paradigmática a tal efecto. Es por eso por lo que Giannotti decidió aportar información de los hechos. Proyectó un estudio dividido en tres partes[5]: en el primer libro se ocuparía de la estructura general del régimen (*l'amministrazione universale*), el segundo trataría en detalle las diferentes magistraturas (*particolarmente*), mientras el tercero se dedicaría a la *forma e composizione di essa Repubblica* —una fórmula que sugería un análisis teórico—. Pero sólo había terminado la primera parte cuando estalló la revolución en Florencia y decidió volver a la ciudad para servir tanto al gobierno moderado de Niccolò Capponi, como a los radicales que la dirigieron durante el *Siege*, para (quizá) asumir un grado mayor de compromiso con el gobierno popular de lo que había anticipado en 1526-1527 y sufrir el exilio. Mucho más tarde, en 1538, comenzó a preparar (sin revisar) el manuscrito incompleto de su libro en el propósito de darlo a la imprenta[6]. Por entonces es posible que hubiera concluido la redacción del manuscrito de su proyecto de gobierno popular para Florencia. Si así fuera, sería interesante saber por qué no llegó a publicar el libro, lo que nos daría al menos ocasión para entender por qué no terminó las partes que había comenzado a pergeñar. De cualquier forma, la labor teórica había finalizado y, además, contaba con suficiente material acumulado como para acometer el estudio de otros argumentos.

Todo esto sirve para entender que no se debe esperar una estructura demasiado teórica en la esencialmentalmente incompleta *Repubblica de' Vineziani*. La primera parte es todo cuanto resta del libro proyectado, y acusa casi los mismos defectos que imputa a Sabellico, ya que su trabajo carece de un tratamiento adecuado de *la forma, la composizione, il temperamento di questa Repubblica*[7] —precisamente los temas que Giannotti reservaba a aquella tercera parte que nunca llegó a escribir—. Incluso cuando se dedica a estudiar los aspectos generales del régimen veneciano dejando para más adelante el

[4] *Ibid.*, pp. 178-79.

[5] Donato Gianotti, *Opere*, 3 vol., ed. G. Rosini, Pisa, 1819, I, 9: «E perché nel primo ragionamento fu disputato dell'anmmnistrazione universale della repubblica; nel secondo particolarmente di tutti i magistrati; nel terzo della forma e composizione di essa repubblica; noi dal primo penderemo il principio nostro, non solamente perché naturalmente le cose universali sono di piú facile intelligenza, ma perché ancora del primo ragionamiento il secondo, il terzo dall'uno e dall' altro depende.»

[6] Gilbert, «Date and Composition», pp. 180-182.

[7] *Opere*, I, 20.

análisis de los particulares, aduciendo que los *universali* (los aspectos generales) resultan más fáciles de entender, afirma expresamente que eso no significa que considere que los principios esenciales de la estructura de la república deban ser expuestos primero y sus aplicaciones específicas después. En efecto, para defender su proceder recuerda que los pintores comienzan por bosquejar perfiles y los escultores por desbastar el mármol, de manera que se puede atisbar qué parte del bloque va a ser la cabeza antes de que emerja el cuerpo en su entera forma. Las *cose universali* son las características generales del objeto natural que lo hacen apto para la figura o forma que posteriormente asume, y es por esto por lo que el enclave geográfico donde está localizada Venecia —en sí mismo, desde luego, un fenómeno extraordinario— debe ser descrito incluso antes que la estructura de su gobierno[8]. Ir de lo *universale* a lo *particolare* no implica, pues, tanto partir del principio para llegar a la aplicación, como dar preferencia al examen de la materia antes de acometer el estudio de la forma. Pero, aun entonces, la imagen escolástica puede ser menos apropiada que la artística, porque se nos dice que:

> [...] toda república se asemeja a un cuerpo natural o, mejor sería decir, es un cuerpo creado, primero por la naturaleza, y después pulimentado por el arte. Por eso, cuando la naturaleza crea al hombre, intenta hacer un universal, una comunión. Como cada república es como un cuerpo natural, debe tener sus miembros. Y como hay siempre una proporción y relación conveniente entre los miembros de cada cuerpo, el que no conoce esa proporción y relación no conoce como está hecho el cuerpo. Eso es lo que le falta a Sabellico[9].

Pero si —por simplificar un poco el argumento— la naturaleza proporciona la materia a una república y el arte le da la forma, la consecuencia es que los principios de la armonía política no son obra de la naturaleza y no pueden llegar a ser intuitivamente percibidos; sólo es posible conocerlos una vez que se sabe cómo el artista político ha modelado su materia. Sabellico se limita simplemente a describir las diferentes magistraturas de Venecia y no considera las relaciones entre ellas, es decir, no se ocupa de lo que constituye la forma del estado. Pero, justamente, otro tanto de lo mismo fue lo que el tiempo permitió hacer a Giannotti; las deficiencias de Sabellico deberían

---

[8] *Opere*, 1, 34-35: «I dipintori, e scultori, se drittamente riguardiamo, seguitano nello loro arti i precetti dei filosofi; perciocché ancora essi le loro opere dalle cose universali cominciano. I dipintori, prima che particolarmente alcuna imagine dipingano, tirano certe linee, per le quali essa figura universalmente si dimostra; dopo questo le danno la sua particolare perfezione. Gli scultori ancora osservano nelle loro statue il medesimo; tanto che chi vedesse alcuno dei loro marmi dirozzato, direbbe piú tosto questa parte debbe servire per la testa, questa per lo braccio, questa la gamba: tanto la natura ci costringe, non solamente nel conoscere ed intendere, ma eziandio nell'operare, a pigliar il principio dalle cose universali! Per questa cagione io incominciai dalla descrizione del sito di Venezia, come cosa piú che l'altre universale.»

[9] *Opere*, I, 21: «Perciocché ciascuna repubblica è simile ad un corpo naturale, anzi per meglio dire, è un corpo dalla natura principalmente prodotto, dopo questo dall'arte limato. Perciocché quando la natura fece l'uomo, ella intese fare una università, una comunione. Essendo adunque ciascuna repubblica come un'altro corpo naturale, dove ancora i suoi membri avere. E perché tra loro è sempre certa proporzione e convenienza, siccome tra i membri di ciascuno altro corpo, chi non conosce questa proporzione e convenienza, che è tra l'un membro e l'altro, non può come fatto sia quel corpo comprendere. Ora questo è quello dove manca il Sabellico.»

ser colmadas en la tercera parte del libro de Giannotti, la parte que no tuvo oportunidad de redactar. En consecuencia como únicamente tenemos su análisis teórico del régimen veneciano, sólo podemos extraer conclusiones de lo que escribió y de los índices esquemáticos de lo que pretendía hacer. Es ciertamente significativo, por ejemplo, a la luz de varias doctrinas que desarrolla en el libro sobre el gobierno florentino, que hubiera reprochado a Sabellico el no haber entrado a considerar cómo cada magistratura estaba vinculada y dependía de las demás, de manera que la *composizione* de la república pudiera ser contemplada en su perfección [10].

La Repubblica de' Vineziani no merecería el calificativo de obra humanista, si no contuviera algunas consideraciones acerca del lugar que corresponde al individuo en aquel tiempo político. El libro está redactado en forma de diálogo y su principal personaje —el académico veneciano Trifone Gabriello o Gabriele— es comparado, por su retiro ocioso en Padua, con el Pomponius Atticus romano. Trifone admite el cumplido, pero procede a establecer una distinción. Pomponius Atticus vivía en años en que la república romana se había visto afectada ya por el mal de la corrupción y optó por retirarse a la soledad de la filosofía porque como no podía salvarla no deseaba perecer con ella. Pero la república en Venecia no se había corrompido, antes bien, era más perfecta que nunca y el retiro de Trifone responde al deseo de un hombre libre que opta entre la acción y la contemplación [11]. La tranquilidad de Venecia, comparativamente preferible a la gloria militar de Roma [12], es a continuación puesta en contraste con el miserable estado en que se encuentra la Italia de la época, y Trifone dice no saber si el presente en que vive puede ser paragonable a los tiempos en que los Césares estaban destruyendo la libertad de Roma, o al momento en que los bárbaros arrasaban Italia; poco importa que sea uno u otro, porque los Césares fueron causa de las invasiones bárbaras y los bárbaros, a su vez, causa de las calamidades del presente [13]. La visión de Giannotti de la historia es notablemente lineal y causal. Sin embargo, la suerte de Venecia estaba precisamente en haber escapado a la historia, y ello lo había conseguido preservando su estabilidad interna y su

---

[10] *Ibid.*: «[...] non dichiara come l'uno sia collegato con l'altro, che dependenza abbia questo da quello, tal che perfettamente la composizione della repubblica raccoglier se ne possa.»

[11] *Opere*, I, 16-17: «[...] Pomponio considerando che la repubblica sua era corrottissima, e non conoscendo in sé facoltà di poterle la sanità restituire, si ritrasse da lei per non essere costretto con essa a rovinare. Perciocché la repubblica, quando è corrotta, è simile al mare agitato dalla tempesta, nel quale chi allora si mette, non si può a sua porta ritrarre. Io già non mi son ritratto dalle cure civili per questa cagione, perciocché la mia repubblica non è corrotta, anzi (se io non m'inganno) è piú perfetta ch'ella mai in alcun tempo fosse [...]»

[12] *Opere*, I, 17: «E quantunque i Romani possedessero tanto maggiore imperio quanto è noto a ciascuno, non però giudico la repubblica nostra meno beata e felice. Perciocché la felicità d'una repubblica non consiste nella grandezza dell'imperio, ma si ben nel vivere con tranquillità e pace universale. Nella qual cosa se io dicessi che la nostra repubblica fosse alla romana superiore, credo certo che niuno mi potrebbe giustamente riprendere.»

[13] *Opere*, I, 15: «[...] due tempi mi pare che tra gli altri siano da ricordare: Uno, nel quale fu il principio della ruina sua (por ejemplo, Italia) e dello imperio Romano, e questo fu quando Roma dalle armi Cesariane fu oppressa: l'altro, nel quale fu il colmo del male italiano; e

virtù cívica. Llegados a este punto parece lógico esperar una declaración aristotélica o polibiana acerca de cómo proceder para asegurar la estabilidad en el tiempo, practicando un equilibrio armónico o una combinación de los diferentes elementos que componen la comunidad política. Y lo cierto es que su lenguaje de muchas maneras sugieren esa doctrina, pero, como ha señalado Gilbert, la expresión «gobierno mixto» y el aparato conceptual característico del pensamiento Polibiano, no aparecen por ningún lado en la *Repubblica de' Vineziani*, ni tampoco en la *Repubblica Fiorentina* y, en consecuencia, no podemos decir con exactitud qué principios de *composizione* y *proporzione* habría deducido Giannotti del funcionamiento de las magistraturas venecianas, si hubiera llegado a escribir la tercera parte del libro.

Pero teniendo en cuenta las evidencias, éstas no indican que Giannotti hubiera querido presentar Venecia como un régimen fundado en el equilibrio polibiano entre monarquía, aristocracia y democracia. Afirma ciertamente que la república se articula en cuatro instituciones: un *Consiglio Grande*, un *Consiglio de' Pregati*, un *Collegio* y un *Doge*, de las cuales, la primera, segunda y cuarta, obviamente, se corresponden con las clásicas categorías de los «muchos», los «pocos» y el «uno», mientras el *Collegio* es un *presidium* ejecutivo de magistrados subordinados que refuerza la eficiencia del elemento aristocrático de los *pregati*. Pero resulta mucho más cuestionable afirmar que, como hace Guicciardini, estuviera dispuesto a reconocer la existencia de un equilibrio entre los cuatro miembros o de un control mutuo. Es posible sospechar que Giannotti reservaba para el final algún planteamiento de ese género, pero el hecho es que lo que resta de su estudio sobre la estructura constitucional de Venecia se desarrolló en un doble contexto: la explicación histórica de cómo Venecia llegó a convertirse en una aristocracia cerrada y una detallada investigación de los procedimientos electorales venecianos, ninguno de los cuales guarda evidente conexión con los principios del equilibrio polibiano.

Cuando escribía sobre política florentina, Giannotti, como tendremos ocasión de ver, abogaba por el *vivere popolare*, es decir, deseaba extender el derecho a pertenecer al *Consiglio Grande* a todos aquellos que pagaban impuestos y no exclusivamente a los que habían recibido por herencia una cualificación para ocupar magistraturas. Resulta difícil precisar hasta qué punto se habían desarrollado sus simpatías *popolari* cuando escribía sobre Venecia en los años 1525-1527 [14], pero existen evidencias de que era conocedor del problema planteado por la ley de 1297 que había limitado la pertenencia al

---

questo fu quando l'Italia dagli Unni, Goti, Vandali, Longobardi fu discorsa e saccheggiata. E se bene si considerano gli accidenti che da poco tempo in qua, cosi in Oriente come in Occidente, sono avvenuti, agevolmente si può vedere che a quelli che oggi vivono in Italia soprasta uno di quelli due tempi. Ma quel di loro piú si debba avere in orrore non so io già discernere: perciocché dal primo si può dire nascesse il secondo, e dal secondo tutta quella variazione, che ha fatto pigliare al mondo quella faccia, che ancora gli veggiamo a' tempi nostri, e lasciar del tutto quella che al tempo de' Romani aveva [...]»

[14] Véase I, 42: «[...] non è dubbio alcuno che gli uomini, dove eglino non si trovano a trattar cose pubbliche, non solamente non accrescono la nobiltà loro ma perdono ancora quella che hanno e divengono peggio che animali, essendo costretti viver senza alcun pensiero aver che in alto sia levato.»

Consiglio a los descendientes de los que por aquella época tomaban asiento en él. La constitución florentina de 1494, conscientemente modelada a imagen de la veneciana, respondía casi por completo al arquetipo de *costituzione popolare* porque estaba basada en un *Consiglio Grande* abierto a todos los ciudadanos cualificados, sin que existiera una disposición equivalente a la ley de Venecia de 1297. En consecuencia, cuando se establecían comparaciones entre las imágenes de ambas, resultaba prácticamente inevitable que no se llegaran a producir tensiones. Giannotti no hace suya la opinión de Guicciardini de que Florencia era tan aristocrática como Venecia y Venecia tan democrática como Florencia, porque entiende que en ambos casos existía un cuerpo ciudadano limitado (no todos los habitantes eran automáticamente ciudadanos) y los términos «aristocrático» y «democrático» únicamente cobran sentido en relación con la distribución del poder dentro de ese cuerpo limitado. Giannotti advierte, como lo hará en el supuesto de Florencia, que en Venecia hay pobres, clase media y personas de la elite, *popolari*, *cittadini* y *gentiluomini*. Los primeros son aquellos cuyos menesteres resultan demasiado viles y su pobreza excesivamente grande como para cualificarles para cualquier tipo de participación cívica. Entre los segundos se cuentan aquellos que poseen estatus y riqueza suficientes para figurar entre los hijos de la *patria*, y los terceros comprenden a aquellos a quienes verdaderamente pertenecen la ciudad y el estado [15]. Cuando Giannotti escribe como florentino que aboga por el gobierno popular, pretende incluir a los miembros de la segunda categoría dentro de aquellos que tienen derecho a pertenecer al *Consiglio*, e incluso a la propia magistratura [16]. Por contra, era característica propia de Venecia la existencia de un *Consiglio Grande* de acceso reservado a perpetuidad en razón a la ley de 1297, a personas del último y más elevado rango. De nuevo, si contásemos con las reflexiones finales de Giannotti sobre el gobierno de Venecia, podríamos saber cómo pensaba podía contribuir ese consejo cerrado a la estabilidad de su régimen. Pero es importante señalar que en lo que conservamos, se aprecia un primer bosquejo en el que se modela (*dirozzato*) la forma de la república [17], el diálogo toma entonces la forma de una discusión sobre la historia del *Consiglio* veneciano, de la causa (*cagione*) y la ocasión (*occasione*) [18], de cada una de las formas que este órgano fue asumiendo en el tiempo. Es de destacar, también, que aunque para la historia escrita por un humanista la causa de la innovación política debía de ser normalmente la percepción que los legisladores reformadores tenían acerca de los principios según los cuales debía ser modelado el gobierno, Giannotti no

[15] *Opere*, I, 35-36: «[...] per popolari io intendo quelli che altramente possiamo chiamare plebei. E son quelli, i quali esercitano arti vilissime per sostentare la vita loro, e nella città non hanno grado alcuno. Per citttadini, tutti quelli i quali per essere nati eglino, i padri e gli avoli loro nella città nostra, e per avere esercitate arti piú onorate, hanno acquistato qualche splendore, e sono saliti in grado tal che ancora essi si possono in un certo modo figluoli di questa patria chiamare. I gentiluomini sono quelli che sono della cittá, e di tutto lo stato, di mare o di terra, padroni e signori.»

[16] Véase, más adelante, nn. 93-95. Cf. Guicciardini en 1512, anterior cap. V, n. 29.

[17] Por ejemplo, p. 50.

[18] Por ejemplo, p. 77.

pretende ir demasiado lejos atribuyendo semejante percepción a los antiguos venecianos. Una precaución que revela un cierto número de cosas sobre los problemas que Venecia planteaba a un pensador político.

Giannotti ve dos momentos críticos en la historia constitucional veneciana: uno hacia 1170, cuando se estableció el *Consiglio Grande*, el otro en 1297, cuando se restringió el derecho a pertenecer a él [19]. Los dos momentos son fases en la institucionalización de un cuerpo ciudadano sobre la base de un principio de igualdad proporcional entre un número de miembros que tiende a ir siempre a menos. Los venecianos constituyen para Giannotti una aristocracia cívica, y es característico de esa aristocracia —ahora sabemos cuán difícil resultaba definir el ethos cívico en términos diferentes a los propios del aristocrático— que sus miembros buscasen obtener la gloria (el término que emplea Giannotti es *chiarezza*) en el servicio público. De esta forma los individuos se renovaban y sus familias preservaban la memoria de sus acciones. Ése es, explica Trifone, el motivo por el que sabemos relativamente poco de la historia veneciana antes de 1170. Como no había *Consiglio*, no existía una búsqueda institucionalizada de la *chiarezza*, ni familias constituidas sobre la *chiarezza* de sus antepasados e impelidas a conservar la memoria de pasadas gestas y llamadas a continuar linajes. La condición de Venecia no era distinta de la de Roma bajo los reyes. En los dos casos, sólo el advenimiento de una aristocracia cívica llevó a la institucionalización de una memoria histórica, y en el supuesto de Venecia cabe añadir, además, que el término *gentiluomo,* antes de 1170, probablemente significara sólo lo que significaba en otras ciudades: un individuo excepcional por razón de nacimiento, o algún otro motivo, careciendo del preciso sentido cívico y político que adquiría con el desarrollo del *Consiglio* [20].

Giannotti se disponía a afrontar alguno de los problemas clave de la historiografía veneciana. El primero de ellos, la generalizada escasez de información histórica, a lo que había que añadir que la poca conservada en archivos privados no fuera mayor que la contenida en las crónicas públicas. El segundo era un problema de considerable importancia para la teoría constitucional que debería resultarnos familiar desde el *Discorsi* de Maquiavelo: como Venecia no retenía el nombre de ningún legislador heroico, ni guardaba memoria de ninguna grave crisis política del pasado, era difícil explicar de qué modo y manera un cuerpo ciudadano pudo haberse perfeccionado a sí mismo, especialmente porque Giannotti no se detiene demasiado en detallar qué había he-

---

[19] *Opere*, I, 42-43.

[20] *Opere*, I, 61-62, 63-64: «Ma poscia che il consiglio fu ordinato, e che l'autorità de' dogi fu co magistrati e coi consigli temperata, allora i citadini, adoperandosi nelle faccende, acquistarono gloria e riputazione. Ed è accaduto alla nostri città quel medesimo che avenne a Roma [...] E da questo, credo, che nasca che noi non abbiamo molta notizia dell'antichità delle famiglie de' gentiluomini innanzi a Sebastiano Ziani [...] e [...] che in tutte le nostre memorie non trovo menzione alcuna di questo nome *gentiluomo*, eccetto che nella vita di Pietro Ziani doge XLII, figliuolo dei sopradetto Sebastiano.

»[...] e non credo che questo nome gentiluomo significasse quello che oggi significa [...] ma che [...] s'intendesse quello che oggi nell'altre città significa, cioè chiunque o per antichità, o per ricchezze o per autorità piú che gli altri risplende.»

cho el conjunto del cuerpo institucional veneciano para existir desde el momento fundacional de la ciudad. Cuando los interlocutores de Trifone Gabriello discuten la innovación de 1170, se preguntan qué habría movido a los venecianos a pensar que podían organizar un *Consiglio Grande,* cuando una institución de esa clase no existía en aquella época en ningún lugar del mundo. Pocos son los hombres, conceden todos, capaces de procurar la invención política, y los cuerpos ciudadanos nunca sancionan propuestas que no se encuentren avaladas por una experiencia, bien propia, bien ajena. La innovación es casi siempre imitación; incluso Rómulo se dice que la tomó prestada de los griegos, y Florencia, después de haber imitado al *Consiglio* Veneciano en 1494 y de instaurar el *Doge* perpetuo en 1502, podía haberse salvado del desastre si hubiera imitado a los venecianos. Sólo un prodigio (*cosa miracolosa*) podía explicar que los venecianos de 1170 hubieran sido capaces de establecer un *Consiglio Grande* sin imitar a nadie, porque, ciertamente, no sólo los ha mantenido libres sino incluso los ha elevado a cimas de un esplendor sin par. Pero no es necesario suponer que un milagro semejante llegara a suceder. Dejando aparte las raras sugerencias de los insuficientes materiales históricos, es razonable pensar que algún tipo de *Consiglio* debió existir junto a los *Doges* antes de 1170, por lo que están en lo cierto aquellos que mantienen que el *Consiglio* remonta sus orígenes a la más profunda antigüedad, aunque no cuando pretenden retrotraer su establecimiento a esa concreta fecha [21]. En un pasaje que recuerda las opiniones de Maquiavelo sobre la primera historia romana, Giannotti sugiere que los reformadores en 1170, deseosos de despojar al *Doge* de ciertas atribuciones, resolvieron transferirlas al *Consiglio*, pero cuando cayeron en la cuenta de que surgirían peligros y tensiones si los atribuían en exclusiva a unos pocos, decidieron entregarlas a la totalidad del cuerpo ciudadano (reservándose para ellos mismos cierto grado de autoridad) y concibieron un *Consiglio Grande* renovable anualmente como instancia verdaderamente representativa del conjunto [22]. De este modo no hubo necesi-

[21] *Opere*, I, 66-68: «Ma quello che piú mi stringe è che gran cosa saria stata, che i nostri maggiori senza esempio alcuno avessero trovato si bell'ordine, si bel modo di distribuire i carichi e le onoranze della città, cioè il gran consiglio. Perciocché egli non è dubbio alcuno che quando questo consiglio fu trovato, non era simile forma di vivere in luogo alcuno di mondo, di che s'abbia notizia. E le cose, le quali senza esempio alcuno s'hanno ad introdurre, hanno sempre tante difficoltà, che come impossibile sono le piú volte abbandonate. Il che nasce perché gli uomini nel azioni umane non approvano quegli ordini, l'utilità de' quali non hanno né per la propria, né per l'altrui esperienza, conosciuta; e pochissimi sono sempre stati e sono quelli che sappiamo cose nuove trovare e persuaderle. E perciò nelle, innovazioni degli ordini si vanno imitando i vecchi cosí proprii come gli altrui.

[...] Saria stata adunque cosa miracolosa, che i nostri maggiori senza averne esempio alcuno, avessero, nel riordinare la nostra repubblica, saputo trovare ed introdurre sì bella, sì civile, sì utile ordinazione come è questa del gran consiglio, la quale senza dubbio è quella che non ha solamente mantenuto libera la nostra patria, ma eziandio, procedendo di bene in meglio, l'ha fatta salire in quella grandezza d'imperio e riputazione, alla quale voi essere pervenuta la vedete. È adunque credibile per le due dette ragioni, oltre a quelle poche memorie che ce ne sono, che innanzi a Sebastiano Ziani fosse qualche forma di consiglio [...] Quegli adunque i quali dicono che il consiglio è antichissimo, se non intendo quel consiglio che s'ordino per distribuire i magistrati, forse non s'ingannano; ma se intendono questo altro, senza dubbio sono in errore.»

[22] *Opere*, I, 72-74.

dad de ningún legislador milagroso: la historia veneciana procedió a través de la reflexión pragmática sobre las experiencias del pasado, y lejos de recalar en alguna milagrosa combinación de elementos, manifestó simplemente en 1170 una sagacidad política que excedía de aquella de que hicieran gala los patricios romanos después de la expulsión de los reyes.

Desde la perspectiva cívica humanista, un *Consiglio Grande* —ya fuera veneciano o florentino— era el fundamento de la *libertà* en un régimen de *vivere civile* porque reunía a todos los ciudadanos desde un principio de igualdad en una competición por las magistraturas y por la *virtù*. Era imposible pues, como hemos visto, dejar sin explicación su aparición en Venecia. Pero la conversión del *Consiglio* Veneciano, en 1297, en un órgano cerrado, que hizo hereditaria la condición de miembro y determinó que con posterioridad no se nombraran nunca nuevos *gentiluomini*, fue un fenómeno de índole diferente. Giannotti escribe que nada hay que aprender de ello a partir de las historias encargadas públicamente (las historias oficiales de Venecia), y, si no se acude a los archivos privados de las casas nobiliarias se corre el riesgo de permanecer casi en la completa ignorancia; pero incluso en estas fuentes nada se dice sobre el *cagione* o la *occasione* de aquella ley. La historia y la experiencia enseñan que los cambios de esta entidad no suceden a menos que medien circunstancias extraordinarias. Pero Giannotti confiesa no haber sido capaz de encontrar un hecho de tal naturaleza, y afirma expresamente no creer que la imperfección del *Consiglio* de 1170 pueda justificar la *variazione* de 1297. Es posible, como ya sugirió anteriormente, que todos los habitantes de buena familia se encontraran por entonces incluidos en el *Consiglio*, y que la restricción hubiera que explicarla por el propósito de mantener fuera a los comerciantes extranjeros y preservar la pureza del linage. Pero todo es mera conjetura, y nada se sabe a ciencia cierta[23]. Es obvio que Giannotti ha topado con dos dificultades: no ha sido capaz de hallar una explicación histórica o tradicional que justifique la transformación del *Consiglio* en un órgano cerrado, y no menos significativamente, tampoco lo ha sido de tratar el problema ya que aun cuando supone que la experiencia cívica ha llevado al descubrimiento de algún principio político, no ha resultado capaz de concebir un principio que le sirva de ejemplo. Su actitud hacia la restrictiva disposición no se encuentra exenta de ambigüedad. Cuando Trifone empieza a hablar, afirma que la *chiarezza* veneciana alcanzó sus más altas cimas hacia 1297, y que po-

[23] *Opere*, I, 77: «[...] dico che io nell'antiche nostre memorie non ho trovato mai che si fossa cagione di far serrare il consiglio; come voi dite, non par da credere che un ordine tanto nuovo potesse nascere senza qualche grande occasione. Di che noi potremmo addurre infiniti esempii, non solamente di quelle repubbliche che hanno variato in meglio, tra le quali è la nostra, siccome io stimo, ma di quelle che sono in peggio trascorse. Ma le variazioni della nostra repubblica medesima, se bene le considerate, vi possono dare di quello che diciamo certissima testimonianza. Nondimeno io non ho letto mai, né inteso, che cagione e che occasione facesse il consiglio serrare. Né da me stesso posso pensare che da quella forma del consiglio potesse nascere disordine alcuno, che avesse ad essere cagione della sua variazione; tanto che io credo che coloro che furono autori di tal mutazione [...] vedendo nella città nostra concorrere quantità grandissima di forestieri per conto di faccende mercantili [...] Ma questa è tutta congettura; perciocché, come ho detto, non ne ho certezza alcuna.»

cas familias notables entonces residentes en Venecia quedaron excluidas del poder por el cambio; pero en las subsiguientes argumentaciones, a la vez que insiste en que se trata de un cambio para mejor, concede que algunos resultaron excluidos y se sintieron amargados por su exclusión, y se permite sugerir que declinaron en nobleza y que se desvanecieron del libro de la historia como consecuencia de su exclusión. Posiblemente su última palabra al respecto se encuentre en un párrafo escrito en otro contexto —en una referencia a una *particolarità* de bastante menor importancia que la gran medida adoptada en 1297—:

> Debéis entender que en cada república existen muchas instituciones (*costituzioni*) de las que no es posible dar razón probable y menos aun verdadera. Y esto adviene no sólo en aquellas ciudades que han mudado su forma de gobierno, sino en las que han sido gobernadas largo tiempo por las mismas leyes. Porque aunque se han mantenido los usos, sus causas persisten de antiguo obscuras[24].

Existen fenómenos políticos que pueden ser justificados por el uso, pero nunca explicados. Si no conocemos ni la ocasión, ni la causa, ni el principio que en 1297 llevó a convertir al *Consiglio* en un órgano cerrado, esta medida corre el riesgo de pertenecer a esa clase de fenómenos.

La Venecia de Giannotti, no parece, entonces, haber escapado a la historia por intercesión de la divina inteligencia de un legislador o gracias a alguna sabia combinación de matriz polibiana o aristotélica entre principios o formas políticas diferentes. Si a continuación preguntásemos al autor acerca de cuáles eran los rasgos sobresalientes del gobierno veneciano tal como él los perfilaba a partir de ese bosquejo inicial, la respuesta podía surgir de varias maneras. Primero estarían las puntualizaciones introductorias que Giannotti había dispuesto para que encontrásemos al comienzo de nuestra lectura: una descripción de los diferentes órganos y personas que integraban la pirámide veneciana, y que debía anticipar el camino al relato (nunca escrito) de cómo se relacionaban unos con otros para dar lugar a la *forma di essa Repubblica*. Cabe suponer que ese relato habría versado tanto sobre la distribución de funciones entre las diferentes magistraturas, como sobre los procedimientos que servían para elegir al *Doge*, *Collegio* y *Pregati*, porque era característico de la ciencia política aristotélica que las funciones representadas por magistrados públicos no se diferenciaran de la función de elegir a esos magistrados, y que la pertenencia a la *ekklesia* o *consiglio* donde se elegían los magistrados fuese considerada en sí misma una especie de magistratura. Este punto se confirma cuando Giannotti —como pocos años mas tarde Guicciardini— enumera en términos más o menos clásicos los principales funciones de un estado (*powers of government*).

---

[24] *Opere*, I, 116: «Ed avete ad intendere che in ogni repubblica sono assai costituzioni, delle quali non si può assegnare alcuna probabile non che vera ragione. E questo non solamente avviene in quelle città che hanno il loro governo variato, ma in quelle ancora le quali con le medesime leggi si sono lungo tempo rette e governate. Perciocché quantunque l'usanze si siano mantenute, nondimeno le cagione di quelle sono dall'antichità oscurate.»

> Dicen que cuatro son las cosas en que consiste la fuerza directiva (*il nervo*) de cada república: el nombramiento (*creazione*) de magistrados, el debate sobre la paz y la guerra, la elaboración (*introduzioni*) de las leyes y el proceso judicial (*provocazioni*)[25].

Las magistraturas o diferentes instituciones en que se articula el poder son interdependientes en razón a las formas en que comparten los cuatro modos de autoridad, pero en el caso de la elección de magistrados, ella misma es concebida como una magistratura o institución y, por consiguiente, debe entrar en el complejo sistema de reparto y organización del poder. Lo que hacía que Florencia y Venecia aparecieran como regímenes del *popolo* y de la *libertà,* a ojos tanto de Giannotti como de Guicciardini, era que en ambas (por lo menos durante los interregnos republicanos de Florencia) existía un *Consiglio Grande* desde el que se operaba la distribución de todas las magistraturas. El problema adicional, al menos para los espíritus formados en las presunciones aristotélicas y humanistas, consistía en determinar si el *Consiglio,* como asamblea de todos los ciudadanos, debería ostentar alguna atribución además de la electiva. Por un lado, era posible, aunque como sabemos no fácil, reconocer a los ciudadanos un grado indiferenciado de inteligencia que les hiciera capaces de participar en otras formas de decisión. Por otro, también lo era negarles la suficiente inteligencia autónoma y suponer que cualquier tipo específico de decisión necesitaba de una elite o de unos «pocos» para ser adoptada y, en consecuencia, reducir el papel del *Consiglio Grande* a la función de asegurar que la elección de esos grupos de elite que ahora eran calificados de «magistraturas», tuviera lugar bajo condiciones de igualdad e impersonalidad. Este último, como hemos visto, es el punto fuerte del argumento de Guicciardini. Giannotti, cuando años después escribiera sobre el gobierno florentino desde un compromiso con un régimen de supremacía popular, tuvo que pronunciarse acerca de si el control de las elecciones era suficiente garantía de los principios que le inspiraban, o si el *Consiglio Grande* debería intervenir también, de alguna forma, en el ejercicio de las funciones que correspondían a los otros tres poderes que constituían el *nervo della repubblica*.

Pero cuando redactaba su descripción de Venecia, este problema no retenía su interés. La limitada composición del cuerpo ciudadano veneciano impedía cualquier división entre *ottimati* y *popolo,* y ello le permitió no prestar atención a lo que en un contexto florentino hubieran supuesto las implicaciones fuertemente elitistas del hecho de que el *Consiglio* no desempeñara otra función que la propiamente electoral; ninguna de las graves implicaciones que de este hecho derivaban parecían exigir a Giannotti que se detuviera a explicar el problema a sus lectores. Al observar que las nuevas proposiciones legislativas eran tramitadas por los *pregati,* aprovecha para recordar que también en Florencia algunas leyes eran presentadas al *Consiglio Grande*

[25] *Opere*, I, 51: «Dicono adunque che' quattro sono le cose nelle quali consiste il nervo d'ogni repubblica. La creazione de' magistrati; le deliberazioni della pace e della guerra; le introduzione delle leggi; e le provocazioni.» Cf. p. 86.

para su aprobación si el magistrado que iniciaba el procedimiento consideraba que precisaban de la *maggior riputazione* que ello podía reportar [26]. Centrando su atención exclusivamente en la función electoral del *Consiglio* veneciano, Giannotti se ocupa en profundidad [27] del principal elemento constitutivo del «*mito di Venezia*» al que hasta el momento hemos dedicado escasa atención: la compleja y fascinante maquinaria de operaciones encaminadas a nominar, elegir y sortear las magistraturas que los viajeros que recalaban en la *Serenissima republica* se deleitaban en observar y describir. A través de una serie de instrumentos físicos —los bancos en que los hombres tomaban asiento al azar, pero de los que se levantaban en un orden fijo para depositar sus votos; las urnas en que nombres y números eran extraídos al azar pero en que votos positivos o negativos podían ser depositados en secreto— se podía decir que los venecianos habían, por así decirlo, mecanizado la *virtù*. Esto es, habían combinado elementos de suerte con supuestos electivos de tal forma que cada votante tenía frente a sí un conjunto de alternativas que le liberaban de la presión y la tentación que podía inducirle a votar buscando complacer a alguien, en lugar de efectuar la elección racional del mejor candidato. Si se considera la *virtù*, como en efecto era, una toma de decisiones dirigidas a la consecución del bien común, y si se piensa en la sala del *Consiglio Grande* como una instancia física enorme concebida para eliminar presiones extrañas y asegurar —casi para obligar— a la racionalidad en la elección del bien público, entonces es posible pensar en el gobierno de Florencia en unos términos para los que una expresión como «mecanización de la *virtù*», aunque pueda parecer anacrónica, no resulte inapropiada. En no menor medida que la imagen de una perfección de equilibrio polibiana, la creencia de que los venecianos habían alcanzado esa mecanización era un potente elemento del «*mito di Venezia*».

La descripción de Giannotti del procedimiento electoral veneciano fue el primer relato escrito e impreso por un florentino destinado a florentinos, aun cuando sus caracteres generales eran de tiempo atrás conocidos en Florencia [28]. Como ya hemos visto, Guicciardini no confiaba en su eficacia; los intereses privados y relaciones entre grupos no podían ser eliminados de lo que los electores hicieran en secreto, y mejor sería obligarles a declarar sus elecciones en público para que sus conciudadanos pudieran observar sus acciones y estuvieran en condiciones de exigirles responder de lo que estaban haciendo. El secreto de la elección mecanizado, en su opinión, era demasiado oligárquico e insuficientemente elitista. Su crítica lleva implícita la conclusión capital de que la decisión y la *virtù*, en última instancia, existían en la red de interacciones entre los hombres: que lo importante no es tanto el grado de racionalidad de mi elección, como el hecho de que lo que elijo tiene por fin el bien público, es decir, el interés por el bien público que transmito a

[26] *Opere*, I, 125-126: «Usano ancora i nostri fare confermare alcune leggi non solamente nel consiglio dei pregati, ma ancora nel grande; la qual cosa, credo che sia in potestá di quel magistrato che principalmente le introduce. E credo che questo s'usi fare, accioché a questo modo s'acquisti a quella legge maggior riputazione [...]»

[27] *Opere*, I, 91-117.

[28] Gilbert, «Venetian Constitution», pp. 463-500 (véase, anteriormente, cap. IV, n. 26).

otros en el acto de la elección. Y James Harrington, que admiraba el sistema veneciano, iba a admitir la fuerza de la crítica de que, con semejantes procedimientos rutinarios y ritualizados, los hombres no aprendían a conocerse entre sí[29]. En una votación secreta, cada hombre elige entre las alternativas que se le ofrecen e incluso, aunque su elección sea absolutamente racional, carece de oportunidad para exponer sus razones a sus conciudadanos. Si el *Consiglio* veneciano no hacía otra cosa que elegir magistrados y oficiales a través de ese procedimiento, resultaría una manifestación exacerbada del principio de que los «muchos» no tenían más función que asegurar la igualdad e impersonalidad en la elección de las elites gobernantes. Giannotti no comenta estos problemas, pero es posible deducir de sus posteriores escritos que los procedimientos venecianos reforzaron en su espíritu la idea de un actuar político consistente en una elección silenciosa y racional entre alternativas elaboradas y presentadas por otros. Para entender el completo desarrollo de su pensamiento político, es necesario volver la atención hacia las obras en que trata aplicar las ideas venecianas —y otras— a un nuevo problema: el problema de concebir un gobierno popular para Florencia.

[II]

Contamos con dos breves tratados escritos por Giannotti en el tiempo que duró la última república florentina y durante el *Grand Siege* (1527-1530). El primero un *discorso* sobre la reorganización del gobierno de la ciudad, redactado en tono familiar, que, si damos crédito a una carta posterior, Giannotti escribió a petición del Gonfaloniere Niccolò Capponi poco antes de que éste fuera apartado del poder y reemplazado por la opción más radical. Puesto que se conserva el texto original de esta *Lettera al Capponi*[30] y dado que su contenido no fue revisado con posterioridad por su autor a la luz de las experiencias que marcaron la ulterior evolución de sus ideas políticas, el pensamiento de Giannotti aparece en este opúsculo reflejado tal como era en la época (hacia finales de 1528): tan marcadamente aristocrático que resulta difícil distinguirlo de aquel que se recoge en el *Dialogo* de Guicciardini; este hecho ha llevado a Felix Gilbert a catalogarlo como un trabajo típico de los liberales *ottimati* que pretendían defender un gobierno de la elite en el contexto de un régimen popular. Giannotti comienza afirmando que los ciudadanos de cada república tienen diversas naturalezas, y que las aspiraciones de todos deberán ser satisfechas si la república aspira a sobrevivir (máxima aristotélica). Hay quienes sólo desean la libertad y ésos son los «muchos»; hay quienes sólo buscan el honor (*onore*) que es la recompensa a la máxima pruden-

[29] Ver el discurso de Epimonus de Garrula en *Oceana* (*Works*, ed. Toland, 1771, p. 110): «The truth is, they have nothing to say to their acquaintance; or men that are in council sure would have tongues; for a council, and not a word spoken in it, is a contradiction [...] But in parliament of Oceana, you had no balls or dancing, but sober conversation; a man might know and be known, shows his parts and improve' em.»

[30] *Discorso al [...] Gonfaloniere [...] Niccolò Capponi sopra i modi di ordinare la Repubblica Fiorentina*; *Opere*, III, 27-48.

cia (*prudenza*), y ésos son los «menos»; y hay quienes sólo pretenden la más alta posición que puede disfrutar un hombre en un momento. Esta variante de la tradicional diferenciación entre pocos-muchos-uno, tenía un sabor completamente florentino, había sido utilizada ya por Guicciardini, Maquiavelo y Ludovico Alamanni, pero no era una fórmula que hubiera sido empleada por los estudiosos de los asuntos venecianos. En Venecia el cuerpo ciudadano era tan homogéneo que podía ser tratado como si estuviera compuesto por iguales. Pero en una ciudad tan profundamente dividida como Florencia, donde una elite y una no elite se enfrentaban (o al menos así lo pensaba el autor) dentro del cuerpo ciudadano, era mucho más urgente categorizar los diferentes tipos de ciudadano y elaborar un proyecto gobierno mixto como efecto de la combinación del uno, los pocos y los muchos que el uso de estas categorías inevitablemente implicaba. Aun cuando Giannotti no utilizara la expresión *governo misto* cuando se refiere directamente a Venecia, la ciudad comienza a emerger bajo esa luz en el momento en que sus principios y métodos son aplicados a la organización de Florencia.

El *Consiglio Grande* había sido restaurado tan pronto fueron expulsados los Médicis en 1527, y Gilbert presenta el *discorso* de Giannotti como una colección de propuestas dirigidas a reducir el poder de ese órgano en favor del *cerchio ottimati*[31]. De cuál era el objetivo que Giannotti perseguía con su *Lettera al Capponi* no parece caber la menor duda, pero transcendiendo a los fines inmediatos del libro debiéramos observar que las críticas que su autor dirige al régimen imperante en aquel instante en Florencia estaban encaminadas a poner de manifiesto el carácter excesivamente estrecho de su base política y lo restrictivo de su democracia. El *gonfaloniere* ejercía demasiada influencia sobre la *Signoria*, y los Diez de la Guerra (la instancia en que Giannotti ejercía como secretario) tenían demasiado poder sobre los asuntos de la paz y la guerra, y sus procedimientos eran tan desordenados que a menudo las decisiones resultaban tomadas por uno o dos hombres. Todo esto es *strettisimo y violento*. Como el Guicciardini del *Dialogo*, Giannotti argumenta que el liderazgo aristocrático sólo podía funcionar en una sociedad forjada en torno a un principio de igualdad entre aristócratas, y afirma que ello únicamente podía quedar asegurado mediante un régimen de *libertà* garantizado por un *Consiglio Grande*. Su clasificación tripartita de los ciudadanos requería de una pirámide de cuatro peldaños de estructuras de gobierno que seguía casi exactamente aquella que había observado en Venecia. Los «muchos» que aspiraban a la libertad iban a estar *representados* (el término reproduce la palabra escrita en italiano en el texto original) por un *Consiglio Grande*. Los «pocos» que perseguían el *onore* por un Senado elegido vitaliciamente. El papel del «uno» obviamente se correspondería con un *gonfaloniere a vita*, pero, como siempre, habría más de una persona que aspirara a la gloria suprema que formalmente sólo podía recaer cada vez en un hombre, el *gonfaloniere* debería verse asistido por un consejo de *procuratori*, como el *collegio* en Venecia, en el que tendrían un lugar los magistrados más experimentados que compartirían su preeminencia y que aspirarían le-

[31] Gilbert, «Venetian Constitution», p. 498 y nota.

gítimamente a sucederle en el caso de que el cargo quedara vacante. Aun cuando la nominación al Senado, al consejo de *procuratori* y al *gonfalonierate* era de por vida, la esencia de la *libertà* debía ser preservada dejando todas las elecciones en manos del *Consiglio*. De este modo, la competencia por formar parte de la elite resultaría abierta y los hombres deberían su preeminencia al favor público y no a un favor privado. Giannotti estimaba, sin duda, que la muerte sería causa de suficientes bajas como para satisfacer las aspiraciones de los jóvenes a las magistraturas.

En este punto todo parece indicar que al *Consiglio Grande* le había sido confiada la única función de preservar la libertad a través del procedimiento de hacer pública y política la emergencia de las elites. Pero Giannotti introduce un principio complementario según el cual cada acción pública es susceptible de ser dividida en tres fases a las que llama respectivamente *consultazione*, *deliberazione* y *esecuzione*[32]. Si situamos las dos primeras al lado de la *deliberazione* y la *approvazione* de Guicciardini, es probable que se produzca alguna confusión, pero la distinción que conviene establecer en ambos casos es aquella que diferencia entre la actividad de proponer caminos alternativos de acción y la actividad de optar entre esas alternativas. Sabemos que este recurso había sido empleado ya por Guicciardini, y que quizá haya sido sugerido por otros muchos autores, a pesar de que no se corresponda exactamente en cualquiera de ellos con ninguna de las distinciones entre diferentes modos de actividad política recogidos en la *Política* de Aristóteles. En un contexto renacentista, esta categorización tiene necesariamente que ver con las distinciones que en la época se observaban entre los diferentes modos de conocimiento político. Y Giannotti prosigue diciendo que la *consultazione* debe dejarse a los «pocos», porque sólo unos pocos poseen la facultad de inventar (*invenzione*), y éstos no precisan del consejo de otros (aunque presumiblemente se aconsejan entre sí)[33]. Para los florentinos interesados en los procedimientos venecianos, la idea de un proceso electoral silencioso, rutinizado y racional implícita en los mecanismos de votación, podía haber contribuido a reforzar la distinción entre invención y selección, pero el hecho de que Giannotti confíe la *deliberazione* a los «muchos», es todo un síntoma de la orientación que estaba tomando el pensamiento florentino, como lo corrobora el dato de que el autor nada diga acerca de las facultades intelectuales o morales que hacen a los «muchos» capaces de elegir donde ellos no pueden tener iniciativa. El motivo por el cual los «muchos» deberían desempeñar esas funciones era que si los «pocos» elegían, o si la *consultazione y deliberazione* quedaban en las mismas manos, las tentaciones del poder terminarían pervirtiendo su razón. Su elección vendría determinada por ambiciones privadas, y como consecuencia, la *consultazione* será ejercida no por los «pocos» cualificados, sino incluso por los menos ambiciosos. Aquí, de nuevo, estamos en presencia de los orígenes de la doctrina de la separación de poderes, y debería repararse tanto en hasta qué punto los más lejanos antecedentes de

[32] *Opere*, III, 32-33.

[33] III, 32: «Tutti quelli che consigliano è neccesario che sieno valenti, e di quel primo ordine, che scrive Esiodo, nel quale sono connumerati quelli che hanno invenzione per loro medesimi, e non hanno bisogno di consiglio d'altri.»

esta teoría hunden sus raíces en el miedo a la corrupción, como en lo modesto del papel desempeñado en su gestación por una teoría del modo democrático de concebir la política.

Si la *consultazione* fuera atribuida a los «pocos», la racionalidad quedaría asegurada. Si la *deliberazione* se dejara en manos de los «muchos» «la libertad estaría asegurada y quienes tienen autoridad, la habrían adquirido en virtud (*virtù*) de la república, y no en razón a su propia presunción e inoportunidad» [34]. La ejecución sería confiada a los «pocos», y no resultaría impropio que aquéllos que propusieran una política corrieran con la responsabilidad de llevarla a término. Pero cuando examinamos lo que dice Giannotti respecto de estos asuntos, efectuamos dos nuevos descubrimientos. Primero que la formación de una acción pública en la *consultazione*, *deliberazione* y *esecuzione* es descrita como si discurriera fundamentalmente en el Senado, que es el órgano de los «pocos» y que representa *lo stato degli ottimati*. Cuando leemos que la *deliberazione* se lleva a cabo «por los muchos, es decir, por el Senado» [35], caemos en la cuenta de que los «pocos» se corresponden en este caso con los *procuratori* o los Diez de la Guerra, y que la distinción numérica pocos-muchos, después de todo, no coincide con la distinción cualitativa entre los «muchos» que buscan libertad a través del *Consiglio* y los «pocos» que aspiran al honor por intermediación del Senado. En este último caso el debate tiene lugar en el interior de la institución. Pero en seguida descubrimos una nueva razón para ello. El análisis de la acción hasta el momento se ha venido conduciendo simplemente en referencia a la determinación de la paz y la guerra, que Giannotti como Guicciardini, consideraban como la más importante función del gobierno, una vez la libertad interna había sido garantizada (si incluso no era mas importante que ella). Estas cuestiones no deberían ir más allá del Senado. Cuando Giannotti trata de los *procuratori* en su condición de iniciadores de la nueva legislación [36], deja claro, sin embargo, que la *deliberazione* final debe desenvolverse en el *Consiglio Grande*. Prevé pues, de manera mucho más detallada, las medidas precisas para que esto suceda de lo que por sus propias descripciones sabíamos se había hecho en Venecia, y la razón puede deberse muy bien a la conciencia profundamente arraigada entre los florentinos de que una nueva ley fácilmente podría haber afectado a la distribución del poder político —algo que todos asumían no ocurriría en Venecia—. Pero el poder legislativo se sitúa el segundo en orden de importancia después del poder de la paz y de la guerra, y el sentimiento de que este último era un asunto de *prudenza*, y la *prudenza* característica de los «pocos» [37], arrastraría el pensamiento de Giannotti hacia una dirección aristocrática, in-

[34] III, 41: «Il consiglio saria in pochi, cioè nei valenti; la deliberazione in molti; e perció la libertà saria sicura, e quelli che avrebbero la autorità, l'avrebbero per virtù della reppubblica, e non per loro presunzione e importunità.»

[35] *Ibid.*: «[...] essendo le cose determinate da molti, cioè dal senato [...]».

[36] *Opere*, III, 30: «Vorrei dare a costori una cura speciale di considerar sempre le cose della città, e i primi pensieri d'introdurre nuove leggi e correggere le vecchie, secondo che ricerca la varietà de tempi.»

[37] *Opere*, III, 28: los *ottimati* son «quelli che il piú delle volte hanno prudenza, il premio della quale pare che sia l'onore come testimonio d'essa.»

cluso años después, cuando se había comprometido más abiertamente con el gobierno popular de lo que lo estaba cuando escribía la *Lettera al Capponi*.

Probablemente haya que imputar al *Siege* de 1528-1530, la responsabilidad del innegable cambio de orientación que sufrió el pensamiento de Giannotti. Tras la caída de Capponi, Giannotti resistió en Florencia hasta el último instante, y parece que, a diferencia de Guicciardini, albergó sentimientos contradictorios para con los líderes radicales, condenando su temeridad y al mismo tiempo admirando su coraje. Giannotti no tenía buena opinión ni de su religiosidad savonaroliana, ni de la manera en que condujeron el gobierno de la ciudad, pero incluso antes de que Capponi fuera expulsado de la escena, la defensa de Florencia planteaba una cuestión política que es posible que haya sido el elemento de conexión entre las primeras obras filovenecianas de Giannotti y sus últimos escritos *popolare*. Se trataba del problema de la milicia. Maquiavelo y Guicciardini estaban de acuerdo en comparar a Venecia, la aristocrática *città disarmata,* con Roma, un estado armado, popular, turbulento y en expansión. Y en la *Republica de' Vineziani* Giannotti había permitido a Trifone parangonar la gloria militar romana con la paz y estabilidad veneciana con ventaja aparente para esta última. Sin embargo, en Florencia existía la tradición de la milicia; existían los escritos de Maquiavelo con los que Giannotti estaba familiarizado, y antes, así como después, de la caída de Capponi, la república puso en pie una milicia que, como se explicará más tarde, durante el asedio realizó acciones heroicas que llegarían a ser parte integrante de la leyenda fomentada por Giannotti y otros exilados en años posteriores. Como secretario de los Diez, Giannotti estaba involucrado en la organización de esta fuerza, y contamos con un *discorso* sobre el tema que es reputado de obra suya y que parece estar escrito en la segunda mitad de 1528[38]. Este trabajo forma parte de la literatura contemporánea dedicada al renacimiento de la milicia, y debe ser leído en ese marco, aunque en el contexto del pensamiento de Giannotti, sea representativa de un cambio de orientación.

Giannotti inicia el *discorso* refutando varios argumentos contrarios al establecimiento de la milicia, el principal: que las armas son contrarias a la naturaleza de los florentinos que durante tanto tiempo ha estado habituada a las actividades mercantiles, que resultaría difícil acostumbrarla a los ejercicios militares[39]. Su respuesta es una llamada desde la «segunda» a la «primera» naturaleza: existe una absoluta necesidad para la ciudad de armarse, porque es propio de la naturaleza de cada criatura defenderse a sí mismo y una ciudad no puede carecer de la *virtù* que se requiere para hacerlo[40]. Que

---

[38] *Archivio Storico Italiano* (de aquí en adelante, *A.S.I.*), ser. 5, vol. 8 (1891), G. R. Sanesi (ed.), «Un discorso sconosciuto di Donato Gianotti intorno alla milizia», pp. 2-27.

[39] *Ibid*, p. 14: «[...] non tanto perché da natura non hanno questa inclinazione, quanto perché, essendo la città lungo tempo vivuta tra gli esercizii mercantili, difficilmente si potria assuefare a uno esercizio tanto diverso e contrario.»

[40] *Ibid*: «[...] dico che assolutamente la città si debbe armare: perché lo essere disarmiato repugnia alla natura, ed alla autorità di tutti quelli che hanno trattato delli governi delle città. Repugnia alla natura, perché noi vediamo in ogni uomo i particulare, essere d'appetito naturale di potersi difendere; ed a qualunche non sopliscano le forze di poterlo fare, pare che sia imperfetto, per mancare di quella virtù: la quale è ordinata dalla natura per conservazione di sé stesso.»

algunos hombres no desarrollen nunca su intelecto no altera el hecho de que el hombre se encuentre dotado, por naturaleza, de inteligencia. Y en cuanto al argumento de que los florentinos habían crecido acostumbrados a otros propósitos, puede replicarse diciendo que ya que el uso (*assuefazione*) es un poder tan potente que incluso es capaz de operar contra la naturaleza, más lo hará cuando tenga la naturaleza de su parte, *tanto piú facilmente potrà in una cosa che è secondo natura*[41]. El renacimiento de la milicia permitirá, entonces, restaurar a los florentinos a lo que ellos son en razón a la naturaleza universal común a todos los hombres, y ésta es suficiente refutación de las tesis de quienes, de alguna manera ven la milicia incompatible con la vida cívica. Giannotti quiere significar que si es natural para un hombre llevar armas consigo y si es natural para el hombre ser ciudadano, no puede haber incongruencia entre ambos supuestos. Y semejante conclusión es algo más que una reconciliación formal entre dos principios presuntamente contrapuestos ya que a su través Giannotti vuelve a plantear el argumento de que la milicia es un poderoso e indispensable instrumento de socialización política. El servicio militar hace a los hombres iguales en el sentido de que todos los que en él sirven, están igualmente sujetos a la autoridad pública, y que las lealtades privadas y fidelidades particulares que pueden desfigurar y corromper la vida cívica no tienen aquí lugar porque son eliminadas[42]. Porque los hombres en armas defienden las mismas cosas, sin distinción, tienden a poseer los mismos valores; porque todos están disciplinados para aceptar la misma autoridad, todos obedecen a la *res publica*; porque la autoridad, pública monopoliza la fuerza, no cabe la sujeción de un ciudadano privado a otro, lo que permite que la libertad y autoridad, resulten fortalecidas y se vean simultáneamente garantizadas

Pero hay toda una dinámica implícita en la idea de que la milicia hace de los hombres ciudadanos, de la misma manera que la disciplina militar impuesta por Rómulo hizo romanos a una colección desordenada de bandidos[43]; ello significa que cuantos más hombres armemos, más ciudadanos estaremos haciendo. Los habitantes de Florencia, prosigue Giannotti, son de tres clases o categorías: los capaces de pertenecer al *Consiglio*, los aptos sólo de pagar impuestos, y los que de nada son capaces. Los adecuados para ser reclutados

---

[41] *Ibid.*, p. 16: «E chi dicie che lo essersi assuefatto ad altri esercizii impediscie tale ordinazione, si inganna interamente: perché, essendo di tanta forza la assuefazione, che ella puote operare contro alla natura, tanto piú facilmente potrà in una cosa che è secondo la natura, cioè l'esercizio delle armi.»

[42] *Ibid.*, p. 17: «Ma vuol dire regolare gli uomini, e rendergli atti al potere difendere la patria da gli assalti esterni e dalle alterazioni intrinseche, e porre freno a' licenziosi: li quali è necessario che ancora essi si regolino, vedendo per virtù della ordinanza ridotti gli uomini alla equalità, né essere autorità in persona, fuori che in quelli a chi è dato dalle leggi [...] Non è adunque da omettere di introdurre tale ordinanza: la quale, oltre alle predette cose, toglie ogni autorità a chi per ambizione estraordinariamente cercassi riputazione; perché, sapiendo ciascuno chi egli abbia a ubbidire, non si può destinare alla ubbidientia di persona.»

[43] *Ibid.*, p. 20: «[...] Romulo, il quale messe l'ordinanza in quella sua turba sciellerata ed assuefatta a ogni male: il che poi che ebbe fatto, tutti quelli uomini diventorno buoni; e quello furore che usavano nel male operare, lo convertirono in far bene.» Se nota que para Giannotti las armas sirven para modificar los hábitos y que la *virtù* aparece como lo contrario al *furore*.

por la milicia son los que pertenecen a la segunda y primera categoría. Los *beneficiati* —como en sus últimas obras llama a los de la primera clase— son pocos en número. La segunda clase tiene los mismos intereses materiales y emocionales (patria, propiedad y familia) que la primera, y se le debe dar la misma oportunidad de defenderse. Una vez se confiere a algunos hombres el derecho a defender su propiedad con sus propias personas, negárselo a otros que cuentan con la misma propiedad significaría tratarlos peor que a esclavos. La ciudad se convertiría en una suma de señores y siervos, y estos últimos se encontrarían en una situación inferior a los habitantes de las ciudades sometidas y de la campiña circundante[44]. Dejarlos desarmados dividiría la ciudad, armarlos la uniría. Giannotti continúa desde este argumento, posicionándose contra la exclusión de la milicia de los sospechosos de colaborar con los Médicis, y sostiene que darles armas permitiría que se reunieran con la ciudad de la que son miembros. No lo expresa en palabras en este momento, pero está claro que las armas son en su pensamiento indisociables de un completo sistema de derechos cívicos. Por un lado, negar a unos hombres las armas que les son permitidas a otros, es una intolerable negación de la libertad; por otro, los que llevan armas en la milicia son moralmente capaces de una ciudadanía que sería igualmente imposible negarles. En la *Repubblica Fiorentina*, escrita unos pocos años después, Giannotti siguió una lógica similar, y sostuvo que la pertenencia al *Consiglio Grande* debería ser concedida a todos los que pagaran impuestos, hubieran ocupado o no sus antepasados magistraturas.

Hemos vuelto al punto donde se afirmaba que el estado armado debe ser un estado popular. Maquiavelo había optado por Roma y en contra de Venecia basándose en ello, y hay un momento en el diálogo veneciano de Giannotti donde el interlocutor florentino pregunta cuántos hombres en Venecia son capaces de llevar armas y cuántos *gentiluomini* disfrutan del derecho de ciudadanía[45]. La respuesta revela una desproporción de 40.000 a 3.000, pero no se añade ningún comentario, ni tampoco acerca del significado que tal hecho tiene para la estabilidad política de Venecia, o de las implicaciones que derivan de la circunstancia de que Venecia dependa de soldados mercenarios. En general, el argumento del reducido número del cuerpo ciudadano veneciano descansa en la hipótesis de que muchos de aquellos que no son *gentiluomini,* son o bien extranjeros residentes, o bien plebeyos de extracción demasiado baja como para poder ser calificados de animales políticos plenos. Tampoco procede ninguna reclamación en el

[44] *Ibid.*, p. 18: «Sono alcuni che dicono che le armi non si dovriano dare se non a quelli che sono abili al consiglio, dubitando se elle si dessino a quelli altri che sono a graveza, essendo maggior numero, non rovinassino lo stato. Chi seguitassi tale oppinione, primamente armerebbe poco numero di uomini, e lasciando gli altri, che sono a graveza, disarmati, saria necesario che restassino mal contenti, e conseguentemente nimici della repubblica; talché quelli pochi che sarebbono armati, a poco altro servirebbono che a guardia dello stato contro a quelli, che rimanessino disarmati [...] A' quali se si togliese anche il potere difendere le cose sue con la persona propria, sarebbano peggio che stiavi; di modo che la città sarebbe uno agregato di padroni e servi; e sarebbano in peggiore grado, che i sudditi e contadini.»

[45] *Opere*, I, 45-46.

caso de Florencia. Incluso más que Maquiavelo, Giannotti se vio impulsado por las realidades florentinas hacia el ideal del estado popular armado, y aplicó específicamente esa idea a las condiciones florentinas de una forma que no hiciera Maquiavelo en su *Discorso*. Sabemos a través de la *Repubblica Fiorentina*, que Giannotti reconocía a Maquiavelo como una autoridad en el papel militar y cívico de la milicia, pero debe tenerse en cuenta que la teoría de la milicia que preconiza en su *Discorso* de 1528 es mucho más declaradamente aristotélica que maquiavélica. Es natural que un hombre defienda lo que es suyo, como también es natural perseguir los bienes comunes por la ciudadanía. Restaurar al hombre en su poder de hacer lo primero, contribuye a restaurarlo en el poder de hacer lo segundo. Ambas restauraciones constituyen la *riformazione* en el sentido aristotélico, el retorno del hombre a su «primera naturaleza». Es por eso por lo que el servicio en la milicia opera como un instrumento de la transformación de los hombres en ciudadanos.

Había otra dimensión que la reflexión sobre esta materia podía asumir fácilmente. En las propuestas de Giannotti para organizar la milicia existe la previsión de organizar una ceremonia solemne el día de San Giovanni *, en la que los ciudadanos en armas, conducidos por sus oficiales, oirían misa, prestarían juramento de obediencia ante el altar, y escucharían una oración que dejara claro el significado religioso y cívico de su deber [46]. Tal ceremonia llegaría efectivamente a realizarse, e incluso conservamos textos de unas cuantas oraciones repartidas entre la milicia por personalidades del gobierno florentino que sucedió a Capponi [47]. Todos esos textos tienen connotaciones sustancialmente savonarolianas, en el sentido de que la idea aristotélica de una *riformazione* del hombre como ciudadano se extiende más allá de la esfera de la santidad personal y es proclamada con exaltación religiosa como una *rinnovazione*. Florencia había sido elegida por Dios para restaurar la *libertà* [48], y para mostrar al mundo a los hombres viviendo socialmente de acuerdo con los valores de la cristiandad. «*Vivere a popolo*», dice uno de aquellos textos, «*non e altro che vivere da cristiano*» [49]. Como el servicio militar enseña a los hombres a ser ciudadanos [50], forma parte del proceso de restauración escatológica, y es en sí mismo santo y milagroso. Incluso las armas son a menudo referidas por la expresión «hábito» —*sacristissima veste, incorruttibile veste*

* Patrón de Florencia, 21 de junio. *(N. del T.)*

[46] *A.S.I.* (1891), pp. 26-27.

[47] *A.S.I.*, vol. 15 (1851). «Documenti per servire alla storia della Milizia Italiana [...] raccolti [...] e preceduti da un discorso di Giuseppe Canestrini», pp. 342-376 (se trata de una serie de oraciones obra de Luigi Alamanni y Pier Filippo Pandolfini); R. von Albertini, *op. cit*, pp. 404-411 (oración de Piero Vettori).

[48] *A.S.I.*, (1851), p. 355 (Pandolfini): «[...] questa libertà non è opera umana, tanti anno sono che la fu predetta, et vedesi nata et data a questo popolo miracolosamente [...]».

[49] *Ibid.*, p. 356.

[50] *Ibid.*, p. 354: «Chi exaerita il corpo, lo dispone ad ubbidire al consiglio, e fa l'appetito obbediente alla ragione; et cosí l'uomo diventa facile a sopportare il dolore, et disporsi a disprezzare la morte. L'obbedienza è necessaria in ogni cosa, et maxime in una republica. A buon cittadino niente piú si conviene, che sapere comandare et ubbidire.»

dell'arme —[51]. La idea de que el ciudadano en armas se dedica al bien público es desde luego dominante, y se repite constantemente, que un ciudadano en armas no debe temer la muerte. Pero existe un significativo pasaje en el que la austeridad y disciplina de la vida del soldado se hace equivalente con el ideal cristiano de pobreza, y en el que se nos dice que la pobreza es el origen de cada arte, profesión y estudio conocido por un hombre, y que sólo los amantes de la pobreza han conseguido la libertad, fundado repúblicas y derrocado tiranos[52]. La pobreza —estamos en presencia de la herencia del pensamiento franciscano más radical— es el ideal que impele al ciudadano a sacrificar sus satisfacciones privadas al bien común, y el guerrero, el ciudadano y el cristiano se hacen por ello uno. Pero como sucede usualmente en el caso del pensamiento cristiano, es la voluntad de sacrificar los bienes, no la no posesión de bienes, la que está siendo alabada. No hay contradicción entre expresiones como estas y las que nos introducen de nuevo en la doctrina aristotélica, en cuyo decir una ciudad está sustentada en sus *mediocri* —los que no son demasiado pobres para ser ciudadanos, ni tan ricos como para estar sumidos en la auto-contemplación—[53]. La pobreza es virtud de los *mediocri* antes que de los *poveri*.

El pensamiento de Giannotti no discurre por esos derroteros, es decir, no proyecta la ciudadanía aristotélica en un reino de santidad radical y visión escatológica, a no ser para señalar, como hace más de una vez en la *Repubblica Fiorentina*, que la república y la milicia fueron restauradas y tuvieron éxito «contrariando la opinión de los sabios»[54] —y Guicciardini, desarrollando la misma idea, estuvo cerca de hacer equivalente fe y locura—. Pero si Giannotti no pensaba como Savonarola que el ciudadano era la criatura en la que se realizaban los ideales cristianos, tampoco creía como Maquiavelo que valores cívicos y valores cristianos resultaban esencialmente incompatibles. Su doc-

[51] *Ibid.*, p. 345 (Alamanni): «[...] et allor tutti insieme parimente si vestiron l'arme, et dieron forma a questa militar disciplina; alla quale oggi noi, dalla divina grazia illuminati, darem principio [...]», p. 347: «Nessuno sia, non volendo offendere Dio, le leggi, la libertà et se medesimo, che si cinga questa sacratissima veste dell'arme con altra privata speranza che con quella di salvare la sua patria et i suoi cittadini.» Albertini, p. 409: «[...] per salvatione et libertà di voi medesimi vi siate cinta questa incorruttibil veste dell'arme [...]»

[52] *Ibid.*, p. 344 (Alamanni): «Oh! se fusse, o popolo mio Fiorentino, ben conosciuta da te quello che ella vale, et quanto sia da essere onorata la povertà, come ti faresti lieto di ritrovarti al presente in questo stato! Quanti pensieri, quante fatiche, quanti affanni si prendon gli uomini indarno, che si lascerieno indietro! Guarda pure quale arte, quale esercizio, quale studio lodevole oggi o mai furono et terra, et gli vedrai fabbricati tutti et messi avanti dalla poverta, unica inventrice di tutti i beni.»

[53] *Ibid.*, pp. 358-359 (Pandolfini): «[...] la mediocrità et il mezzo sendo ottimi in ogni cosa, manifesta cosa è che la mediocre possessione della fortuna è ottima [nótese que se afirma que la fortuna puede ser poseída]; imperocché questi tali felicissimamente obbediscono alla ragione: ma se eccedono il modo in una o altra parte [...] è difficile obbedischino alla ragione [...] Cosí si fa una città di servi et padroni, non di uomini liberi [...] Adunque la città vuol essere di pari et simili quanto piú si può, et da questi la città è ben governata, et questi si conservano nella città; perché non desiderano le cose d'altri, né i loro beni son desiderati di altri [...] Per la qual cosa è manifesta che la società e ottima, che si mantiene per uomini mediocri; et quelle città son ben governate, nelle quali son molti mediocri et possono assai.» El *discorso* de Pandolfini es un interesante documento de aristotelismo revolucionario.

[54] Giannotti, *Opere*, II, 37, 46, 98, 141.

trina de que la vida militar y cívica realizaba y «reformaba» la verdadera naturaleza del hombre, le impide llegar a planteamientos tan radicales como los de Maquiavelo; y de algún modo es el continuo recurso al modelo veneciano lo que marcaba su distanciamiento de este último. Si pensamos en la caída de Niccolò Capponi como el instante en que los radicales prosavonarolianos rompieron definitivamente con los *ottimati* liberales como Guicciardini, habría que decir que ése fue también el momento en que las proyecciones escatológicas y «venecianas» de la imagen republicana introducidas conjuntamente por Savonarola y Paolantonio Soderini en 1494, se distanciaron hasta separarse. Giannotti, un liberal *ottimati* que permanecería fiel a la república hasta el final, no tenía nada que ver con Savonarola, y no podía expresar los ideales de 1494 sino en términos venecianos.

No era imposible tratar de reconciliar los paradigmas venecianos con la idea de que el *Consiglio Grande* pudiera asumir en Florencia la posición de órgano supremo; y a este respecto surgen por todas partes tensiones significativas en el pensamiento de Giannotti. El renacimiento de la milicia le había convencido de la necesidad de un gobierno *popolare*. Pero la teoría que afirmaba que esa forma de gobierno debía estar soportada por una ciudadanía en armas, aun cuando se revistiera de términos aristotélicos e incluso savonarolianos, era imposible que pudiera evitar una coloración fuertemente maquiavélica en la mente de un autor que como Giannotti había leído el *Arte della Guerra* y conocido a su autor. La tradición construida en los debates de los *Orti Oricellari,* en los que Maquiavelo y Giannotti habían tomado parte —y con la que Guicciardini debe de alguna manera ser relacionado—, planteaba una antítesis entre Venecia y un gobierno popular armado como el que Giannotti veía realizado en Roma. El modo en que Maquiavelo trata sobre la *innovazione* y la *virtù*, refleja una dinámica latente difícil de conciliar con la teoría aristotélica de que la vida cívica completa la naturaleza estática de la naturaleza humana. Así, la *Repubblica Fiorentina*, aun cuando en muchos aspectos era maquiavélica, reconocía explícitamente su deuda con Aristóteles «de quien, como de un abundante torrente que se ha extendido a través de todo el mundo haciendo fluir abundantes corrientes de doctrina, he tomado todos los principios de mi breve discurso» [55], y esto no es en ningún caso un cumplido hueco. Cuando añadimos las variaciones que estaban comenzando a aparecer en el modelo veneciano en forma de idea de un equilibrio polibiano, de una *virtù* mecanizada, de los poderes fundamentales de gobierno, y de la diferenciación entre los elementos que componen un acto político, y reflejamos que estos conceptos deben ser aplicados a la teoría de un gobierno *popolare* en un sentido en que el mito de Venecia nunca podría llegar a ser definido, se demuestra claramente que la *Repubblica Fiorentina* —fruto de la fantasiosa imaginación de un exilio divorciado para siempre de la acción política— es, sin embargo, un objeto de estudio digno de señalar en la historia de la conceptualización política.

[55] *Opere*, II, 12: «Aristotile, dal quale io come da uno abbondantissimo fonte, che ha sparso per tutto'l mondo abbondantissimi fiumi di dottrina, ho preso tutti i fondamenti di questo mio breve discorso [...]»

El propósito del trabajo de Giannotti aparece ahora francamente ante nuestros ojos en un lenguaje familiar, se trata de diseñar una forma de gobierno duradera, si no perpetua, para Florencia [56]. No se aspira a construir ninguna teoría general de las ciudades y de sus características, porque las cualidades básicas (*qualità*) de Florencia habían sido ya determinadas por los que en ella vivían. Pero la forma de gobierno es para el carácter de una ciudad como el alma al cuerpo, y si un alma humana pretendiera ser ubicada en el cuerpo, de una bestia, o a la inversa, las dos se corromperían y se destruirán mutuamente —semejante acepción del término *corruzione* difiere de algun modo de su significación técnica—. No hace falta detenerse a considerar cuál es la mejor forma de gobierno, pero si es preciso preguntarse si Florencia reúne las características que hacen que una ciudad sea capaz de poseer esa forma, y cómo es posible imponerlas sin alterar fuertemente las maneras y costumbres florentinas. Donde la elección de un contexto concreto y específico condujo a Guicciardini a emplear la analogía del médico tratando a un enfermo, Giannotti utiliza la del arquitecto reconstruyendo una casa sobre cimientos ya establecidos. La diferencia indica el radicalismo comparativo y el optimismo compulsivo del refugiado que espera volver a la patria [57].

Giannotti procede a efectuar una disquisición teórica puramente aristotélica y polibiana, en la que, por primera vez en los autores que estamos estudiando, el Libro VI de Polibio aparece citado expresamente por su nombre [58]. Existen en principio, tres tipos de gobierno (o de régimen político) y el rasgo por el que cada uno se distingue viene determinado por la situación de la *virtù* en el «uno», los «pocos» o los «muchos». Giannotti no especifica qué significa *virtù*, pero el contexto en que utiliza el término muestra que tiene el significado ético habitual con el importante matiz adicional de que la concentración de *virtù* en los «muchos» «se produce en aquellas ciudades que poseen virtud militar, que es la propiedad que pertenece a la multitud» [59].

---

[56] *Opere*, II, 2: «[...] ho deliberato ragionare in che modo si possa in Firenze temperare un'amministrazione che non si possa alterare senza extrema forza estrinseca.»

[57] *Opere*, II, 910: «È, adunque il subietto nostro la città di Firenze tale quale ella è, nella quale vogliamo introdurre una forma di repubblica conveniente alla sue qualità, perché non ogni forma conviene a ciascheduna città, ma solamente quella la quale puote in tal città lungo tempo durare. Perciocché siccome il corpo prende vita dall'anima, così la città dalla forma della repubblica, tal che se non è conveniente tra loro, è ragionevole che l'una e l'altra si corrompa e guasti, siccome avverrebbe se un'anima umana fusse con un corpo di bestia congiunta, o un'animo di bestia con un corpo umano; perche l'uno darebbe impedimento all'altro, di che seguirebbe la corruzione [...] siccome anco fanno i prudenti architettori, i quali chiamati a disegnare un palazzo per edificare sopra i fondamenti gettati per l'addietro, non alterano in cosa alcuna i trovati fondamenti; ma secondo le qualità loro disegnano un edificio conveniente a quegli; e se hanno a racconciare una casa, non la rovinano tutta, ma solo quelle parti che hanno difetto; ed all'altre lassate intere si vanno accomodando.»

[58] *Opere*, II, 17.

[59] *Opere*, II, 13-14: «Queste tre specie di reggimento nascono da questo, perché in ciascuna città o egli si trova uno che è virtuosissimo, o pochi o molti virtuosi [...] Ma dove i molti sono di virtù ornati, quivi nasce quella terza specie di governo chiamata repubblica, la quale amministrazione si è trovato in quelle città, che hanno virtù militare, la quale è propria della moltitudine.»

Si la *virtù* en el «uno» o en los «pocos», significa la capacidad de gobernar al servicio del bien de todos, sería valioso conocer si Giannotti compartía las razones de Maquiavelo para poder sostener que esa capacidad sólo puede existir entre los «muchos» si adquiere forma militar. Sin embargo, Giannotti no clarifica su afirmación, sino que continúa explicando que cada uno de los tres tipos señalados existe sólo idealmente. No hay diferencia entre la forma buena y mala de cada uno, excepto la virtud o corrupción del grupo dirigente. Y lo que a continuación dice es, primero, que nada previene la degeneración de cada tipo excepto la capacidad de los dirigentes para escapar a la corrupción moral que está enraizada en sus naturalezas[60]; y segundo, que resultaría moralmente imposible establecer alguno de los tres tipos puros en el mundo actual donde debemos presuponer que los hombres son ya corruptos[61]. Nada se afirma acerca de la *fortuna*, y, a pesar de su deuda reconocida con Polibio, Giannotti no emplea ni la idea del ciclo como orden determinado de sucesión de las formas, ni el concepto de que cada tipo puro ha sido corrompido por el excesivo poder de su propia particular virtud. Pero estamos claramente en aquel mundo en el que la historia es dimensión de la Caída del hombre (en el pecado), para el que todos estos conceptos pueden resultar retóricamente apropiados.

La teoría del gobierno mixto (*governo misto* o *stato misto*) hace ahora su aparición en términos más aristotélicos que polibianos, y más cristianos que griegos, es decir es concebida para hombres pecadores e imperfectamente racionales. En cada ciudad hay diferentes tipos de ciudadanos con diferentes deseos. Están los ricos y los grandes que aspiran a mandar; son necesariamente pocos en número y la diferencia entre el «uno» y los «pocos» aparece sólo porque existen grados de autoridad y de preeminencia que únicamente un hombre puede disfrutar a la vez. Están los muchos pobres, que no desean gobernar o ser gobernados por ninguna autoridad menos universal que la ley. Y están los *mediocri*, que, si bien aspiran a la *libertà* en el sentido ya definido, tienen, además, suficiente *fortuna* como para desear *onore* —lo que cla-

---

[60] *Opere*, II, 16: «[...] bene è vero, che nelle tre rerte, quelli che ubbidiscono stanno subietti volontariamente; nelle tre corrotte, stanno paziente per forza; e perciò si pùo dire che le buone siano dalle corrotte in quello differenti [...] Nondimeno a me pare [...] che questa differenza non sia propria, ma piuttosta accidentale, perché può essere che i subietti nella tirannide volontariamente uhbidiscano, essendo corrotti dal tiranno con largizioni ed altre cose, che si fanno per tenere gli uomini tranquilli e riposati. Non essendo adunque altra differenza tra i buoni e tra i corrotti governi che quella che è generata dal fine da loro inteso e seguitato, seguita che i buoni senza alcuna difficoltà, cioè senza intrinseca o estrinseca alterazione, si possono corrompere e divenir malvagii [...]»

[61] *Opere*, II, 18: «[...] tale introduzione è impossibile, perché essendo gli uomini piú malvagii che buoni, e curandosi molto piú de' privati comodi che del pubblico, credo fermamente che nei tempi nostri non si trovi subietto che le possa ricevere, perché in ciascuna di quelle tre sorte si presuppongono gli uomini buoni: tal che avendo i subietti a ubbidire volontariamente a quello, se è uno, o a quelli, se son pochi o molti virtuosi, non saria mai possibile indurre a ciò gli uomini non buoni, i quali per natura loro sono invidiosi, rapaci e ambiziosi, e vogliono sempre piú che alle sua natura non conviene [...] Per la qual cosa non si potendo le buone repubbliche, e le malvagie non essendo convenevole introdurre, è necessario trovare un modo e una forma di governo, che si possa o sia onesto introdurre: questo modo e questa forma per questa via, si potrà agevolmente trovare.»

ramente significa una participación en el mando[62]—. Esta última es la que se corresponde con la definición de Aristóteles del ciudadano: aquel que es a la vez gobernante y gobernado, y sólo por esta razón sería erróneo asignarle el rol de los «pocos». Los *grandi* poseen evidentemente muchos caracteres «oligárquicos», y un poco más adelante, afirma Giannotti en línea con la auténtica tradición aristotélica, que es posible que los *mediocri* lleguen a ser tan numerosos como para englobar completamente la categoría de «los muchos pobres». Las características numéricas y cualitativas de Giannotti no coinciden, porque no necesitan coincidir perfectamente. Lo que es importante en esta etapa es que estamos estudiando los deseos de los hombres, no sus virtudes. Estos *desideri* son también llamados *umori*, un término que encierra connotaciones irracionales; los *umori* son irracionales porque son incompatibles; no existe ninguna forma de combinarlos, sin modificarlos; encarnan el deseo de unos de gobernar con el deseo de otros de no ser gobernados. Formalmente, podía disponerse su modificación estableciendo una regla legal o incorporando a todos los ciudadanos dentro de la categoría de aquellos *mediocri* que tanto gobiernan como son gobernados. Pero ya fuera como cristiano, como aristotélico, o como maquiavélico, resulta importante concluir que Giannotti estaba convencido que los *umori* no podían ser completamente eliminados nunca, y consecuentemente que ningún gobierno mixto podría llegar a recoger una combinación perfecta[63].

El Governo misto es pues, al menos inicialmente, una treta benéfica aplicada a hombres irracionales. Es posible introducir un *modo di vivere* —de hecho si analizamos atentamente las cosas, ésa es la única forma en que se puede introducir un *modo de vivere*— en el que los hombres obtengan parte de lo que pretenden o lo reciban condicionadamente, de una forma que les haga creer que les ha sido entregado todo, o al menos que les ha sido dado absolutamente[64]. La incompatibilidad entre ambos deseos es una incompati-

---

[62] *Opere*, II, 1819: «[...] i grandi, perché eccedono gli altri in nobiltà e richezze, vogliono cómandare non ciascuno da per sé, ma tutti insieme, perciò vorriano una forma di governo nella quale essi solo tenessero l'imperio; e tra loro ancora sempre alcuno si trova che aspira al principato e vorrebbe comandar solo. I poveri non si curano di comandare, ma temendo l'insolenza de' grandi, non vorriano ubbidire se non a chi senza distinzione a tutti comanda, cioè alle leggi, e però basta loro esser liberi, essendo quegli libero che solamente alle leggi ubbidisce. I mediocri hanno il medesimo desiderio de' poveri, perché ancora essi appetiscono la libertà; ma perché la fortuna loro è alquanto piú rilevata, perciò oltre alla libertà, desiderano ancora onore. Possiamo adunque dire che in ogni città sia chi desidera libertà, e chi oltre alla libertà onore, e chi grandezza, o solo o accompagnato.»

[63] *Opere*, II, 19-20: «A volere adunque istituire un governo in una città, dove siano tali umori, bisogna pensare di ordinarlo in modo che ciascuna di quelle parti ottenga il desiderio suo; e quelle repubbliche che sono cosí ordinate si può dire che sono perfette, perché, possedendo in esse gli uomini le cose desiderate, non hanno cagione di far tumulto, e perciò simili stati si possono quasi eterni reputare. A' desiderii di queste parti similmente non si può soddisfare, perché bisognería introdurre in una città un regno, uno stato di pochi ed un governo di molti, il che non si può immaginare, non che mettere in atto, salvo che in Genova, dove innanzi che Messer Andrea Doria le avesse con grandissima sua gloria renduta la libertà, si vedeva una repubblica ed una tirannide.»

[64] *Opere*, II, 20: «Possonsi bene detti desiderii ingannare, cioè si può introdurre un modo di vivere nel quale a ciascuna di quelle parti paja ottenere il desiderio suo, quantunque pienamente non l'ottenga.»

bilidad que surge de la naturaleza del poder: no es posible que unos hombres puedan gobernar a todos en tanto que otros no reciben órdenes de nadie. De todas formas la treta o añagaza benéfica consiste en que los primeros reciben la autoridad y los segundos la libertad, de tal manera que el disfrute de los deseos de uno está condicionado por la voluntad del otro.

> En el gobierno que estamos buscando es necesario que un hombre sea príncipe, pero que su principado no dependa de él; es necesario que los grandes ordenen, pero que su autoridad no se origine en ellos; es necesario que la multitud sea libre, pero que la libertad tenga dependencia; y finalmente que los *mediocri*, además de ser libres, puedan alcanzar honores (*onori* —el término en plural tiene la acepción secundaria de «cargos»—), pero que la tal facultad no quede enteramente a su arbitrio [...][65].

Pero la treta puede deparar efectos que vayan más allá de la ilusión. Es decir, admitiendo que es propio del hombre como animal político racional, gobernar atendiendo al bien común, y asumiendo que ese estado de dependencia política mutua le obliga a gobernarse —sea su intención de hacerlo o no— será la distribución de funciones (Giannotti la llama *amministrazione*) la que hará que los hombres adquieran racionalidad. Los *umori* se convertirán en *virtù*. Pero el supuesto que los precipita de la sin razón a la razón es una estructura de poderes organizada para que unos dependan de otros y se condicionen recíprocamente. Una vez esos poderes se ejercen racionalmente, se convierten en facultades de un individuo que actúa racional y políticamente, y que gobierna las acciones de otros (así como estos otros gobiernan las suyas) para que ellos actúen de la misma forma. Esto es, los poderes también se han convertido en *virtù* y es característico de las connotaciones activas que siempre implica ese término, que Giannotti pueda utilizarlo en ocasiones de manera intercambiada con expresiones como *forze* y *potestà*. La república equilibrada (*polity*) es, una vez más, el instrumento de la inteligencia humana para la institucionalización de la *virtù*: para asignar a los hombres funciones que les exigirán actuar de manera que sus naturalezas se reformen y vuelvan a ser otra vez lo que *son* en lugar de lo que han *llegado a ser*.

Una construcción de ese tipo depende de la existencia de los *mediocri*: los únicos hombres capaces de gobernar y ser gobernados, y por ello de la posibilidad de sustituir por un comportamiento racional la irracionalidad de los que sólo pueden gobernar u obedecer. Si existiera una ciudad que se nutriera exclusivamente de *mediocri* sería una democracia de tipo puro —sabemos que, en tal caso, la *virtù* de los *mediocri* sería militar— pero no existe ninguna[66]. Donde los *mediocri* son más fuertes o iguales a los *grandi* y *poveri* juntos, o donde representan el fiel del equilibrio entre la fuerza de ambos, es posible un *governo misto* y efectivamente necesario si la ciudad pretende no

---

[65] *Ibid.*: «Onde in questo governo che cerchiamo bisogna che uno sia principe, i che il suo principato non dependa da lui; bisogna che i grandi comandino, ma che tale autorità non abbia origine da loro; bisogna che la moltitudine sia libera, ma che tal libertà abbia dependenza; e finalmente che i mediocri, oltre all'esser liberi, possano ottenere onori, ma che tal facoltà non sia nel loro arbitrio collocata [...]».

[66] *Opere*, II, 24.

caer en aquella corrupción que aparece cuando el alma resulta desproporcionada al cuerpo. Queda por probar que Florencia satisfaga esas condiciones, y Giannotti procede a hacerlo en forma de una explicación de la historia de la ciudad que delata cómo su base aristotélica, le ha proporcionado un conocimiento más sutil y optimista de la causalidad histórica y le ha llevado más lejos de la acción de la *fortuna,* de lo que podría haberlo hecho una simple teoría polibiana de los ciclos. Su pensamiento será una impresionante anticipación del que construirá James Harrington en el siguiente siglo.

Giannotti sostiene que Florencia era tradicionalmente una ciudad de *grandi y poveri* que en el siglo anterior se había ido tranformando paulatinamente en una república de *mediocri.* Comprender esto, afirma Giannotti, es comprender la historia florentina tanto anterior como posterior al primer régimen de los Médicis de 1434-1494. Si se hubiera servido del esquema del Libro sexto de Polibio para ese fin, Giannotti habría sugerido que el gobierno de los pocos (*grandi*) había dado lugar al gobierno de los muchos (*poveri*) y después al gobierno de un tirano (Cosme de Médicis), y así una y otra vez. Cada régimen o forma de gobierno habría existido en su pureza, decaído a través de una degeneración interior espontánea y se habría colapsado por alguna combinación de circunstancias precipitadas por la impredecible *fortuna.* Pero ese esquema interpretativo no era probable que satisficiera a los florentinos de 1530, ni histórica ni filosóficamente. Los florentinos sabían demasiado sobre el pasado y conocían demasiados datos como para conformarse con una explicación tan poco adecuada. Giannotti deja caer que al considerar cada acontecimiento (*azione*), uno debe examinar la causa general (*cagione*), la causa que precipitaba la ocasión (*occasione*) y la causa inmediata (*principio*). En el caso de la caída de la república florentina en 1512, la *cagione* era el descontento de ciertas ambiciones oligárquicas con la forma de gobierno, la *occasione* era la guerra entre el papa Julio II y el rey de Francia, y el *principio* era el ataque de la armada española sobre Prato y Florencia. *Cagione* es una disposición de cosas que se hace a sí misma sentir cuando la *occasione* se ofrece, y muy frecuentemente es también la causa por la que la *occasione* aparece[67].

En el caso de la política florentina de los siglos XIII y XIV, lo que nos interesa es la inestable alternancia entre el *stati de grandi* y *popolo* —Giannotti claramente no piensa que esa historia sea parte de un ciclo— y la *cagione* o *disposizione* era la equilibrada igualdad entre las fuerzas (*forze*) de los dos. El monopolio de la *qualità* en el uno se veía compensado por el aumento de la cantidad en el otro, de manera que ninguno podía prevalecer ni destruir a su

[67] *Opere,* II, 37-38: «Ed è da notare che in tutte le azioni sono da considerare tre cose, la cagione, l'occasione e il principio. Sono molti che pigliano l'occasione per la cagione, e della cagione non fanno conto, come saria se alcuno (poniamo) dicesse che la cagione della rovina dello stato di Firenze nel MDXII fosse la differenza che nacque tra Papa Giulio ed il re di Francia, e l'aver perduto il re di Francia Milano; la qual cosa non fu la cagione, ma l'occasione, e la cagione fu la mala contentezza d'alcuni cittadini malvagii ed ambiziosi; il principio poi fu la venuta ed assalto degli Spagnuoli per rimettere i Medici. Non è adunque la cagione altro che una disposizione, la quale si risente qualche volta l'occasione si scopre, e molto spesso è tanto potente la cagione, che non aspetta, anzi fa nascere l'occasione.»

adversario —Giannotti estaría de acuerdo con el argumento de Maquiavelo de que ninguna parte podría articular tampoco un sistema de gobierno aceptable para la otra—, y la victoria de uno sería siempre causa de la *occasione* que en alguna fecha futura podía resultar propicia a la otra[68]. En este caso la *cagione* era lo que verdaderamente importaba, y no tiene ninguna trascendencia lo que puedan haber sido las diferentes *occasione*. Es útil contrastar el uso que Maquiavelo hace de la *occasione* en *Il Principe*, donde significaba la extrema irracionalidad e impredicibilidad del acontecimiento particular en un mundo de *fortuna*. Maquiavelo sabía mucho más acerca de la causalidad histórica de lo que demuestra esta recurrencia a la *fortuna*, pero a pesar de todo merece la pena establecer la comparación. La *occasione* de Giannotti es todavía el azar impredecible que hace girar la rueda y derroca los sistemas de poder, pero la inestabilidad de la política es ahora más inducida que inherente. *Grandi* y *poveri*, cualidad y cantidad, autoridad y libertad, constituyen un inestable equilibrio al que la mayoría de los hombres no pueden substraerse siendo lo que son. Pero es posible examinar por qué su naturaleza propicia la inestabilidad y, consecuentemente, se puede estudiar como podría ser reemplazado por la estabilidad. La *fortuna* desempeña un papel menor en su sistema y el término apenas resulta utilizado. Giannotti, sin embargo, apoya su construcción en una teoría aristotélica de la causalidad y en una teoría aristotélica de las fuerzas sociales.

Cuando en el siglo siguiente Harrington construya su relato de la historia inglesa sirviéndose de postulados comparables, atribuirá al rey y a los barones de la Inglaterra medieval un papel muy parecido a aquél de los *grandi* y *poveri* de Giannotti. Ambos convivían en un equilibrio inestable hasta que los Tudor debilitaron el poder de los barones y propiciaron el ascenso de unos grupos de propietarios de tierras cuya irrupción no fue menos ruinosa para una monarquía que ya no podía gobernarlos[69]. Un rol similar adjudica Giannotti a los Médicis del siglo XV, que al facilitar a hombres pobres el acceso a los oficios, y al privar a los aristócratas de cualquier oportunidad de demostrar *generosità* y *grandezza*, excepto al servicio de la familia gobernante, deprimieron a unos e impulsaron a otros a forjar la nueva y creciente clase de *mediocri*, que ahora mantenían el equilibrio del poder y hacían posible la emergencia de un *governo misto* estable en Florencia[70]. Desde 1530, los Médicis habían gobernado con el apoyo de unos pocos *grandi* que les debían su progreso y de otros pocos a quienes los excesos del *Siege* habían *alienat[i]*

---

[68] *Opere*, II, 39: «[...] era necessario che le parti tumultuassero, e quando reggesse l'uno, e quando l'altro; e se alcuno domandasse qual sia stata l'occasione, perché i grandi non prevalessero mai tanto al popolo, né il popolo ai grandi, che l'una parte e l'altra potesse lo stato suo fermare, dico che la cagione di tal cosa era perché le forze del popolo e de' grandi erano uguali, e però l'una non poteva abbassare mai l'altra intieramente; e quando l'una prevaleva all'altra nasceva dal l'occasioni, che erano ora a questa parte, ora a quell'altra conformi, e non era possibile, quando l'una prevaleva all'altra, che interamente si assicurasse [...]» Cf. pp. 42-43 respecto al contraste entre la cantidad y cualidad en el *popolo* —«nobilità, ricchezze e favori, dignità, disciplina e simili cose [...] reputazione, ricchezze, clientele, favori, cosí esterni come domestici»— en los *nobili*.

[69] Véase, más adelante, en este mismo capítulo.

[70] Véase, en detalle, *Opere*, II, 45-48.

dal vivere universale e politico, pero su tiranía se autodevoraba: se consumía a sí misma, privaba a todos los hombres de lo que deseaban y aumentaba el numero de *mediocri* cuya sola presencia aseguraba que aquellos alcanzarían sus propios objetivos[71]. Al igual que Harrington, Giannotti era un mal profeta que contribuyó con éxito al enriquecimiento del vocabulario conceptual del que se sirvió. Ambos desarrollaron esquemas de la relación de causalidad que equivocadamente predijeron la estabilización política y un final para las convulsiones históricas, pero aumentaron el número de las secuencias de cambio político impulsadas por factores concretos y sociales que no resultaban atribuibles a las singulares irracionalidades de la *fortuna*. De algún modo me siento tentado a decir, además, que ambos ofrecieron caminos para salir del ciclo polibiano para entrar en la rotación de esferas de un gobierno ordenado. De hecho, su vocabulario de la causalidad era tan rico que no necesitó nunca entregarse por completo al modelo polibiano. El vocabulario de Aristóteles era menos artificioso y a él acudió Giannotti.

El esquema de análisis político que es posible aplicar al estudio de los problemas de la ciudad continúa siendo una cuestión crucial en el Libro II de la *Repubblica Fiorentina*, que está dedicado a una crítica de las constituciones republicanas de 1494-1502-1512 y 1527-1530. Los legisladores reformadores, afirma Giannotti, como Numa y Licurgo, asumían una tarea más dura que aquellos que fundaban las ciudades donde no había existido nada (deberíamos recordar que Maquiavelo en el *Discorsi*, aunque no en *Il Principe*, había situado a Licurgo entre quienes pertenecían a esa clase). Estos últimos, basta con que sepan que es el bien y que se hallen razonablemente seguros de no encontrar obstáculos en la materia informe que deben conducir y modelar. Los reformadores, en cambio, deben conocer lo que de incorrecto había en las constituciones precedentes, y las dificultades a este respecto nos resultan familiares. En primer lugar, se encuentran aquellos hombres acostumbrados (*assuefati*) al orden anteriormente imperante y que sólo aceptan el cambio con dificultad. Ésa es la razón que explica que Numa pretendiera contar con la asistencia divina y Licurgo recurriera a la violencia[72] (recordamos al profeta armado de *Il Principe*). En segundo lugar, las deficiencias constitucionales pertenecen a la categoría de *cose particolari* que resultan difíciles de comprender por cualquier medio que no sea la simple experiencia. En tercer lugar, ningún hombre estará tan al margen de los afectos humanos como para poder ver claramente los defectos en los

[71] *Opere*, II, 47-48: «E succeduto poi il secondo ritorno de' Medici nel MDXXX con quella violenza che è nota a tutto'l mondo, e perché nella resistenza grande che s'è fatta loro, sono stati offesi molti cittadini di gran qualità, è necessario che abbiano l'animo alienato dal vivere universale e politico, parendo loro essere stati da quello maltrattati; la qual cosa pare che generi quella stessa difficultà all'introduzione d'un vivere civile che saria se la città, cosí come già era, fusse piena di grandi, e manca di mediocri, come di sopra discorremmo. Ma questa difficultà a poco a poco manca, per il violento modo di vivere che al presente si osserva, nel quale tutti i cittadini, di qualunque grado, appariscono concultati ed abbietti, senza onore, e senza reputazione, e senza autorità. Talché è necessario che ciascuno, deposti gli odii particolari ed unite le volontà, viva con desiderio grande di pacifico e quiete vivere, ed aspetti l'occasione di ricuperarlo.»

[72] *Opere*, II, 52-53.

que él mismo ha incurrido[73]. De Savonarola, extranjero y fraile, difícilmente se podía esperar un gran conocimiento del obrar de las instituciones florentinas. Sin embargo, el *Consiglio Grande* que él ayudó a introducir, se hubiera reformado a sí mismo por fases si el tiempo y la traición de ciertos *grandi* no hubieran traído de vuelta a los Médicis[74].

Por ello resulta de la mayor importancia saber si es posible desarrollar una ciencia política que permita exponer y corregir las deficiencias de las anteriores constituciones. Giannotti procede a formular una crítica de las dos constituciones republicanas precedentes en la que sostiene que pese a que el *Consiglio Grande* era nominalmente la institución fundamental del sistema, en la práctica las diferentes magistraturas —incluyendo a los Diez y en algunos casos al *gonfaloniere*— ejercieron un poder tan irresponsable que la autoridad efectiva permaneció en manos de unos pocos[75]. Esta oligarquía encubierta no debe confundirse con una aristocracia encubierta; los vínculos de Giannotti con los *ottimati* liberales son todavía suficientemente fuertes como para llevarle a insistir en que ese estado de cosas había alejado a aquel grupo del régimen republicano y había hecho que su hostilidad hacía el gobierno se acrecentara con el *gonfalonierate* vitalicio de 1502-1512, institución que Giannotti de todas maneras aprueba. Asimismo, insiste Giannotti en que por mucho que la traición de los *ottimati* resulte detestable no debe cegar el estudio de sus causas (habla de *cagione* y no de *occasioni*)[76]. En estos capítulos se dedica fundamentalmente a resumir y reelaborar los temas de la *Lettera al Capponi,* y en ellos reaparecen dos líneas de análisis constitucional En primer lugar, es evidente que la irresponsabilidad de las diferentes magistraturas surge del fracaso en separar los poderes: los *ottimati* podían proceder como quisieran porque en sus manos estaban la *deliberazione* y la *consultazione*. Cuando Giannotti vuelva —como hará en posteriores capítulos— a elogiar los procedimientos de elección utilizados por los venecianos, justificará sus elogios aduciendo que ellos proceden separando de manera definitiva las funciones de resolver de las de proponer. Pero, en segundo lugar

---

[73] *Opere*, II, 53: «A che aggiugne che la considerazione de' difetti, nei quali hanno di bisogno di reformazione, è molto malagevole, non solamente perché in cose particolari consistono, le quali con difficoltà si possono altrimenti che per esperienza conscere, ma perché ancora niuno mai trovò che tanto fosse libero dalla umane affezioni che ogni cosa difetto e mancamento suo potesse vedere [...]»

[74] *Opere*, II, 54-55: «Non conobbe adunque Fra Girolamo questi particolari mancamenti, né è da maravigliarsene molto; perché essendo forestiero e religioso, non poteva trovarsi nelle pubbliche amministrazioni; talché veduti egli i modo del procedere in esse, avesse potuto far giudizio di quello che era bene o male ordinato [...]»

[75] *Opere*, II, 59: «In Firenze adunque nei due passati governi, la crazione de' magistrati senza dubbio ere in potere degli assai, perché tutta la città dependeva dal gran consiglio, e però in questa parte la città era libera: la deliberazione della pace e guerra era in potere del magistrato dei dieci, i quali di quelle due cose, e coseguentemente di tutto lo stato della città potevano disponere; di che seguitava che i pochi e non gli assai fossero signori dello stato della città: e dove tal cosa avviene, quivi no può esser vera e sincera libertà.»

[76] *Opere*, II, 81-82: «[...] talchè costretti da queta mala contentezza, consentirono alla rovina di quello stato, ed a rimettere i Medici; benché questi tali no meritino laude alcuna, anzi biasimo e vituperio, non è però che quel modo di procedere sia da biasimere e da correggere, per tor via le cagioni di quelle male contentezze [...]»

—y esto resulta claramemente veneciano—, se hace patente la idea de que la irresponsabilidad de los magistrados significa que su poder no era, como debiera haber sido, dependiente de la autoridad de ninguna otra institución fuera de la suya propia. La estructura de mutua interdependencia que constituía la esencia del *governo misto,* debería ser completamente elaborada en algún momento. Pero en este instante Giannotti introduce una nueva referencia indicativa del giro experimentado por su pensamiento hacia teorías de la supremacía popular, al decir que los cuatro poderes conocidos —la elección de magistrados, declarar la paz y la guerra, el enjuiciamiento de los procesos y la legislación— que constituyen el *vigore* (anteriormente el *nervo*) del gobierno, deben estar bajo el control de quien vaya a ser el *signore* de la ciudad. Si los «muchos» van a gobernar, es a ellos a quienes corresponderá ostentar los cuatro poderes, o en caso contrario la ciudad no será verdaderamente libre[77]. Claramente el problema estriba en determinar dónde deberán situarse los cuatro poderes en un *governo misto*, pero todo lo que Giannotti tiene que decir en este momento es que resultaba insuficiente confiar la elección de magistrados al *Consiglio Grande* —incluso aunque esto hiciera que la ciudad pudiera ser considerada libre— si la guerra y la paz iban a permanecer bajo la irresponsable tutela de los Diez[78]. Esta decisión bastaba para vaciar virtualmente de significado el derecho de recurrir contra las decisiones de los magistrados. Por contra, en lo que respecta a la legislación, Giannotti deja ver que aunque nominalmente correspondiera al *Consiglio,* a todos los efectos esta labor estaba en manos de unos pocos hombres. Y que la elección de magistrados por sí sola resultaba insuficiente, lo demostraba de manera palmaria la forma de proceder adoptada por los Médicis durante su primer gobierno: siempre controlaron el nombramiento de los sujetos que ocuparon los otros tres poderes, dejando la elección de estos otros enteramente libre. Quien se apodera de los tres poderes, no necesariamente de los cuatro, *è padroni di ogni cosa*[79].

Giannotti está a punto de abrir nuevos caminos que llevarían su pensamiento más allá de una simple combinación de los tres elementos o de una mera institucionalización de la *virtù*. Pero, por el momento, ha concluido su análisis sobre el conocimiento de los remedios que deberá poseer el legislador que aspire a reformar Florencia y, a continuación, procede a mezclar ese co-

---

[77] La primera manifestación de este pensamiento se encuentra en *Opere*, II, 58-59: «Ma è da notare che quattro sono le cose nelle le quali consiste il vigore di tutta la repubblica; l'elezione de' magistrati; la deliberazione della pace e guerra; e provocazioni; e l'introduzione delle leggi; le quali quattro cose sempre devono essere in potere di chi è signore della città. Per la qual cosa in quei governi, dove gli assai reggono, è necessario che sieno in potestà degli assai, altrimenti in quella città, dove sieno tali amministrazioni, non sarebbe libertà.»

[78] Cf. nota 30 y y notas 32-75.

[79] *Opere*, II, 59-60: «Veniva adunque la città quanto alla creazione de' magistrati ad esser libera, ma quanto al'altre tre cose, che non sono di minore importanza, non era libera ma all'arbitrio e podestà di pochi soggetta. Che le tre ultime cose non fossero di minor momento che la creazione de' magistrati è manifesto, se non per altra, perché chi è stato padrone delle tirannidi passato non si è curato dell'elezione de' magistrati, eccetto quelli ne' quali era posto l'autorità delle tre dette cose, parendo loro che chi è signore di quelle sia signore di tutto; e senza dubbio, chi può deliberate della pace e guerra, introdurre leggi ed ha il ricorso de' magistrati, è padrone d'ogni cosa.»

nocimiento con los principios universales en que semejante figura tendrá que inspirarse. El propósito del legislador, leemos al comienzo del Libro III, es erigir un estado susceptible de perdurar. Los estados desaparecen, bien como resultado de disensiones internas, bien en razón de los ataques provenientes del exterior; un *buon governo* es aquel que prevé el primer peligro y dispone de una *buona milizia* para anticipar el último —aunque ésta también puede ser considerada parte del *buon governo,* y funcionar al servicio del anterior fin—. Es ahora cuando nos disponemos a abordar el maquiavélico problema de decidir quién debe preceder a quién: la organización civil o la organización militar, y es en este punto cuando Giannotti evoca la figura de Rómulo. Mientras Licurgo atendía simultáneamente a *governo* y *milizia*, Rómulo antes de pensar en una u otra cosa, se dedicaba a efectuar actos de violencia contra sus vecinos y a engrandecer el territorio de su pueblo. Podía parecer que la elección de Rómulo conducía, si no era idéntica, a la organización militar, pero lo que está en la mente de Giannotti es el episodio del *Rapto de las Sabinas* a propósito del cual, comenta que un comportamiento de ese tipo sólo cobra sentido desde el deseo de dominación, ya que Rómulo contaba con suficientes hombres para construir una ciudad, y, después de todo, había otras formas de procurarse mujeres [80]. Más adelante, Rómulo afirma haber prestado atención antes al *governo* que a la organización militar, por lo que el efecto del análisis de Giannotti es distanciarse radicalmente de aquella opinión de Maquiavelo que sostenía que desde el principio Roma estuvo organizada para la expansión y se desarrolló según un modelo militar y, por ello, siguiendo los principios del estado popular. Este repudio inicial del modelo romano, que se volverá a hacer patente de manera más motivada en capítulos posteriores, contribuirá a la reintroducción de los conceptos venecianos, y descansa en parte en la idea implícita de que la función de la milicia es preservar antes que agredir. Venecia, que prefería la estabilidad a la expansión, llegó hasta el extremo de no contar con milicia cívica. Pero Giannotti, marcado por la experiencia del *Siege,* dice claramente que la función de la milicia es defensiva. Bruni y Maquiavelo sostenían que Roma había destruido la *virtù* republicana en el resto del mundo al mismo tiempo que, como consecuencia, había perdido la suya. Pero una milicia no agresiva podía servir de medio para inculcar la *virtù* en los ciudadanos. Los ciudadanos defendieron la república en 1530, mientras que la de 1512 cayó sin lucha, y ello fue debido a la existencia de una milicia ciudadana en la segunda república con la que no se contaba en la primera (la de Maquiavelo había sido una milicia de *contadini* —campesinos— y Giannotti percibía perfectamente la diferencia teórica). La Florencia ideal era armada y popular como Roma, pero estable y pacífica como Venecia. De este modo Giannotti

[80] *Opere*, II, 96-97: «Pensò adunque Romulo a fare violenza, e d'avere a vincere, e per conseguente al propagarse l'imperio, e far grande la sua repubblica. La cagione ancora, che l'indusse a far tal violenza, non fu altro che la cupidità dell'imperio, perché se non voleva quello accrescere, non gli era necessario usare tal violenza; perciocché aveva tanti uomini, che facevano conveniente corpo d'una città non ambiciosa, la quale si voglia solamente mantenere, e non desideri accrescimento; e delle donnne per gli uomini suoi avrebbe trovato in spazio di tempo, senza che quelle d'Alba no gli sariano mai mancate.»

se alejaba de los planteamientos del dinamismo impetuoso de Maquiavelo. La milicia en su dimensión política es sólo una parte del aparato del *buon governo*, y Giannotti concede en el resto del libro una importancia tal al *governo*, que comparativamente con el de 1528, resulta de mayor relieve que el poder de la milicia para hacer virtuosos a los hombres[81].

Como lo que Giannotti pretende para Florencia es un *governo misto* y no una democracia pura, es preciso comprender tanto el papel de una milicia en un *governo misto* —conviene recordar que hasta ahora se nos ha dicho que la virtud militar es una característica democrática— como aquel que corresponde a los cuatro poderes de gobierno, ya que su atribución determina quién será el *signore* de una ciudad y no conocemos todavía el lugar que ocupa este *signore* en un gobierno mixto. Giannotti procede a efectuar una exposición crítica de la idea de gobierno mixto; gobierno mixto puede significar, dice, bien que las tres partes (uno, pocos y muchos, *grandi*, *mediocri*, *popolari*) ejerzan igual poder o que alguno de ellos ejerza mayores poderes (*forze*, *potenza*) que ninguno de los otros dos. El propósito en cada caso es construir un equilibrio. Si analizamos cuidadosamente las posibilidades, veremos que el supuesto de dotar de igual poder a todas las instancias, resulta vacuo e imperfecto. La razón es que una mezcla de elementos políticos no es lo mismo que una mezcla de elementos naturales en la que cada componente (*semplice*) pierde su virtud distintiva y lo compuesto adquiere una *virtù* propia. Una combinación política se nutre de hombres, de *grandi*, *mediocri* y *popolari*, cada uno de los cuales retiene después de la combinación lo que antes fue (a no ser que todos se hagan *mediocri*, en cuyo caso no estaremos construyendo verdaderamente un gobierno mixto). Cada uno mantiene sus características distintivas a las que ahora Giannotti llama *virtù* y no *umore*, o (como podía haber hecho) *fantasia*. Y esas virtudes consisten en aspiraciones y en el poder de realizarlas, que nosotros simplemente institucionalizamos en la construcción de una república equilibrada (*polity*). Resulta por ello imposible «templar un estado tan perfectamente que la *virtù* —llamémosla poder— de cada parte no resulte aparente», y si éstas son iguales, las oposiciones y resistencias serán también iguales, y la república estará llena de discordias que la conducirán a la ruina[82]. Giannotti ha analizado el término

[81] *Opere*, II, 98-99: «Ma se noi consideriamo bene, é di maggiore importanza introdurre una buona forma di repubblica, perché dietro a questa agevolmente s'introdurrà buona milicia: ma dove fosse la milicia introdotta, non saria forse cosí agevolmente introdurre buona ordinazione; perché naturalmente gli uomini militari sono meno che gli altri trattabile. E perciò Romulo primieramente introduce gli ordini civili, e poi gli ordini militari; e potette costui in brevissimo tempo ogni cosa condurre, perché essendo principe assoluto non aveva che contradicesse [...] In Firenze adunque, essendo di maggiore importanza introdurre un buon governo che una buona milizia (perché invero la città ne' tempi passati ha piuttosto patito per mancamento di governo che di milizia, forse per le qualità dell'armi e de' tempi) tratteremo prima di quella parte [...]»

[82] *Opere*, II, 99-100: «[...] il primo modo, secondo il quale le forza di ciascuna parte son eguali a quelle dell'altra, senza dubbio è difettivo e non si debbe seguitare, perché non è possibile temperare uno stato tanto perfettamente che la virtù (vogliamo dire potestà di ciascuna parte) no apparisca; perciocché in tal mistione avviene il contrario che nella mistione delle cose naturali, nella quale le virtù particolari delle cose di che si fa mistione non rimangono nel misto apparenti, ma di tutte se ne fa una sole; la qual cosa no può nel temperare una repubblica av-

virtù de una forma que provoca la substitución de un modelo mecánico por otro pseudo-orgánico por medio de analogías políticas. Aquel cocinero de Guicciardini que daba forma a la *pasta* ha desaparecido.

Más adelante dice Giannotti que Polibio estaba equivocado atribuyendo a la república romana la condición de modelo de gobierno mixto; afirma que los embajadores extranjeros en Roma cuando trataban con los cónsules pensaban que estaban en un reino; cuando lo hacían con el senado creían estar en una aristocracia; cuando se dirigían al *populus* veían en Roma una democracia. Pero eso indica que el poder de cada órgano era igual al de los otros y se encontraba fuera del control de los demás, y si eso es así, no debe sorprendernos que la república hubiera desaparecido víctima de las discordias civiles. Si Roma hubiese sido una república bien ordenada, los embajadores cuando trataban con los cónsules se habrían percatado de su dependencia del senado y del pueblo, al dirigirse al senado hubieran comprendido su dependencia de los cónsules y del pueblo y al relacionarse con el pueblo adquirían conciencia de su dependencia del senado y de los cónsules, y la *virtù* de cada uno habría resultado *temperata* por las de los otros. Éste era el objetivo que Brutus y sus colegas deberían haberse propuesto tras la expulsión de los reyes y cabe discutir, incluso, si debieron conceder el poder supremo al senado, pero suponiendo que Polibio tuviera razón en su narración de los hechos, la igualdad de poder entre los tres órganos de gobierno expuso a Roma a la inestabilidad y al desorden que terminó destruyéndola[83].

La renuncia a Polibio comporta una consecuencia adicional: el repudio de Giannotti hacia las tesis de Maquiavelo sobre Roma. Giannotti había refutado ya implícitamente, el argumento de Maquiavelo de que el estado popular armado debe ser un estado organizado para la expansión territorial, ahora negará que el desorden civil romano sea síntoma de salud habida cuenta que determinó la instauración del tribunado en Roma (respecto de lo que Giannotti tiene poco que decir). Cuanto más cuestiona la condición paradigmática de Roma, más fascinante resulta su manifiesto propósito de servirse de las formas y conceptos venecianos para organizar un estado popular armado. El punto crucial de su razonamiento estará, sin embargo, en la radical remodelación operada del concepto de *governo misto* tanto por su importancia en sí misma, como por anticipar ideas del pensamiento constitucional inglés y americano de los siglos XVII y XVIII. Su argumento es en este momento que resulta impensable construir un equilibrio entre fuerzas independientes e iguales porque las presiones y contrapresiones entre ellos se compensarían mutuamente y el problema quedaría sin resolver. Todos sabemos que la autoridad pública posee tantas formas y puede ser combinada de tantas maneras, que es posible organizar tres poderes en forma mutuamente dependiente, y

---

venire; perché bisognería pestare e tritare in modo gli uomini, che dei grandi, popolari e mediocri se ne facesse una sol cosa diversa in tutto da quelle tre fazioni; la qual cosa senza dubbio è impossibile. Rimanendo adunque le virtù di ciascuna parte apparenti nella mistione, è necesario che essendo l'opposizioni e resistenze eguali, non manchino le repubbliche in tal modo temperate di civili dissensioni, le quali aprano la via alla rovina loro.»

[83] *Opere*, II, 101-103.

teóricamente factible erigir un sistema de tres poderes iguales e interdependientes. Giannotti no examina el fondo de esa posibilidad: presupone que la interdependencia exige desigualdad en la medida en que una de las partes debe dominar a las otras (*la repubblica deve inclinare in una parte*) y se ocupa sólo de desarrollar las implicaciones de su presunción. Una de las principales razones de esa preponderancia es la necesidad de institucionalizar el conflicto entre los diferentes poderes de suerte que quede preservada para siempre la posibilidad de competencia entre ellos: si todos los poderes son en principio iguales, el perdedor podrá recriminar al vencedor su derrota y desencadenará un conflicto fratricida en lugar de procurar el bien común, mientras que si la inferioridad del perdedor se articula en el seno de la estructura de la república, la derrota será siempre aceptada como legítima. Giannotti insiste en que no trata de atribuir a la parte preponderante un *imperio* del que los demás deben quedar excluidos, sino de afirmar simplemente que ese poder será menos dependiente de lo que los otros lo serán de él. A Giannotti le queda todavía clarificar qué relevancia puede tener toda esta construcción para aquella doctrina suya de que los cuatro poderes de gobierno deben pertenecer al *signore* o *padrone,* y si efectivamente tales términos resultan aplicables a la parte hacia la que la *repubblica inclina*[84].

El paso siguiente es considerar si el predominio debe estar del lado de los *grandi* o del *popolo* (que los «pocos» dependieran del «uno» y de los «muchos» no parece a sus ojos una posibilidad plausible en aquel momento histórico, aunque sostiene que ello significa un gobierno estable para la Roma prerrepublicana). Giannotti discute primero, si el pueblo debe o no ser el dominante y lo hace de un manera tan prolija como la que antes había utilizado Maquiavelo, y no es preciso detenerse en examinar todos sus argumentos. Entrando en la consideración de los fundamentales, cabe decir que procede nuevamente a cuestionar el valor ejemplar de las instituciones romanas, pero lo hace revelando algunas tensiones significativas. Afirma que si el pueblo se siente oprimido por un individuo particular, se apresurará a dirigirse a la calle donde este mora, y se vengará prendiendo fuego a su casa —tal es al menos lo que sucede en Florencia—, mientras que si cree que sus males provienen de la mala distribución de la autoridad pública, se agitará clamando por reformas legales e institucionales que le aseguren más justicia y le proporcionen mayor participación en el poder. Y todo esto sirve para explicar por qué la lucha entre *ordini* resultó siempre relativamente incruenta en Roma hasta tiempos de los Gracos, y por qué supuso para los plebeyos un aumento

[84] *Opere*, II, 103: «[...] quella parte dove la repubblica inclina, viene ad esser più potente che l'altra; e però facilmente può opprimere gli insulti che le fossero fatti; e perché quella potenza che ha nasce dalla forma della repubblica, però se la parte contraria si reputa ingiuriata, non l'imputa alla fazione avversa ma alla forma della repubblica. E perché la repubblica è temperata in modo che non vi è adito a rovinarla, però è necessato che viva quieta; onde in tale repubblica no può nascere alterazione alcuna. È ben da notare che quando io dico che la repubblica debe inclinare in una parte, non dico che quella parte abbia sola l'imperio, e l'altra sia esclusa dall'amministrazione, ma che l'una abbia poca dependenza e l'altra assai [...] Concludendo adunque dico che è necessario che una repubblica inclina ad una parte, a volere che sia diuturna e viva sempre senza alterazioni civili.»

de su participación en la autoridad pública[85]. En este punto, Giannotti se revela claramente tributario de la argumentación de Maquiavelo sobre los benéficos efectos del conflicto en Roma que, por otro lado, desea refutar. Afirma repetidamente que si tras la expulsión de los Tarquinos el Senado se hubiera hecho dependiente del pueblo y no a la inversa, el pueblo se habría visto liberado de injurias, el Senado habría resultado más débil que el pueblo y Roma habría vivido más tranquila y hubiera podido escapar a las disensiones que terminarían por destruirla. La república habría sido eterna y su imperio *stabilissimo*[86]. Roma, un estado popular para Maquiavelo, es para Giannotti como para Guicciardini, una *ottimocracia* en extremo inestable. Añade que hay algunos —utiliza el plural aunque sea Maquiavelo el autor al que aquí alude de manera implícita— que sostienen que Roma no habría podido expandirse (*crescesse*) de no haber mediado las discordias civiles, pero eso sólo es verdad para el caso de Roma tal y como estaba organizada, y cabe incluso mantener que Roma hubiera conocido una expansión más eficiente sin tales discordias en caso de haberse organizado sobre una base popular[87]. Pero Giannotti había indicado ya que la conquista territorial no es una característica necesaria del estado popular armado. La impresión que deja traslucir su lectura es que encontraba considerables dificultades para salir de la sombra de Maquiavelo, aunque sólo fuera porque pretendía establecer posiciones diferentes y al mismo tiempo, parecidas a las de su compatriota —estado popular armado sin Roma, Venecia sin su aristocracia ni sus mercenarios—.

Parece evidente que Giannotti se siente más cómodo desarrollando los argumentos aristotélicos y maquiavélicos que propugnan la superioridad del *popolo*. Por lo general[88], tales argumentos inciden en la idea de que mientras los «pocos» pretenden mandar y su pretensión, como fácilmente puede comprenderse, es destructiva para el bien público, la *libertà* que los «muchos» deseaban preservar —la condición en la que cada uno disfruta de sí mismo bajo la ley— se identifica en la práctica con el mismo bien común. Además, los «pocos» ordenan y los «muchos» obedecen —por ejemplo, obedecen las leyes mucho más que los «pocos»— y es más fácil para el que sabe obedecer las leyes aprender a dar órdenes, que para aquél cuyo propósito es siempre

---

[85] *Opere*, II, 107-108: «[...] se possono apporre la cagione delle ingiurie ricevute a qualche particolare, subito li corrono a casa, e coll'armi e col fuoco si vendicano, siccome in Firenze molte volte si trova essere avvenuto. Ma se tali cagioni nascono dall'ordinazione della repubblica, talché a nessuno particolare si possano applicare, allora i popolari, non avendo contro a chi voltare l'ira sua, si separano da' grandi, e chieggono o legge o magistrato per lo quale si possano diffendere ed ottenere la loro ragione; e questo fu grandissima cagione che ne' tumulti del popolo Romano contro al senato, non si venne mai al sangue de' cittadini, insino ai Gracchi; perché le ingiurie che pativano i popolari non da' privati citadini, ma dalla forma della repubblica nascevano, e perciò l'ingiuriati non de' cittadini ma dell'ordine della repubblica si potevano lamentare; onde avveniva che nelle sovversioni non chiedeva altro che qualche legge o qualche magistrato, per virtù della quale si difendesse, e la potenza de' pochi si venisse ad abbassare, ed essi piú della repubblica partecipassero.»

[86] *Opere*, II, 114-115.

[87] *Opere*, pp. 115-116.

[88] *Opere*, II, 104-116.

mandar, someter sus deseos a la ley. El hábito de obedecer una amplia variedad de leyes confiere a los «muchos» una prudencia de la que los «pocos» a menudo carecen, ya que sus pasiones conocen menos impedimentos. Por otro lado, la experiencia práctica y el aprendizaje en los libros, fuentes de prudencia cuando esta consiste en poseer conocimientos, son tan accesibles a los *popolari* como a los *grandi* [89], y debido a que aquellos sobrepasan en número a éstos «se puede probablemente decir que incorporan un mayor agregado (*aggregato*) de prudencia» [90].

Giannotti acude, pues, a una teoría democrática *della prudenza*. En lugar de ser la recompensa de una elite que se compromete en el servicio público en busca de *onore*, la *prudenza* es la recompensa de los que obedecen las leyes, de aquellos que ponen en común su experiencia, sufren injurias antes que cometerlas, y reaccionan con la búsqueda colectiva de remedios públicos antes que acudir a la aristocrática búsqueda de venganza frente a enemigos particulares. El interés de los «muchos» por la *libertà* significa que están mejor adiestrados para la política, que son más aptos para aceptar la autoridad pública como legítima que el ambicioso grupo de los «pocos». Y el argumento más duradero y de más peso de todos, es que en una ciudad donde hay muchos *popolari* o *mediocri* sería necesario acudir a la *violenza* para someterlos a la autoridad de los *grandi* [91].

El resto del Libro III está dedicado a efectuar la anatomía de una constitución ideal. Sabemos que Giannotti entiende por ello un *governo misto* y, por consiguiente, su exposición debe muchos de su detalles a Venecia, y satisface las aspiraciones de cuantos buscan *grandezza*, *onore* y *libertà* a través de la pertinente combinación de poderes. Los poderes de cada grupo deben ser interdependientes, pero existirá uno —el de aquellos cuyo propósito es la *libertà*, es decir, el pueblo— preponderante, al menos en el sentido de ser menos dependiente de los otros de lo que éstos lo son de él. Pero la constitución ideal también comporta los cuatro poderes o funciones que constituyen el *vigore o nervo* del gobierno, y que serán privativos del individuo o grupo al que corresponda ser el *signore*. Para un lector moderno este *signore* puede parecer muy similar al soberano, pero un soberano no encaja en la equilibrada distribución de poderes que constituye el *governo misto*, incluso en la particular visión que Giannotti tiene en mente. Nos encontramos con un problema con el que también topa Giannotti, acerca del modo de relacionar estos conceptos con otros.

Giannotti comienza declarando que la república debiera estar compuesta por tres miembros principales, pero como justamente sucede en el caso de Venecia, va a existir un cuarto llamado el *Collegio* intercalado entre el Senado y el *gonfaloniere* (o *príncipe*) que tendrá encomendado el cometido de satisfacer las aspiraciones de los que buscan *grandezza* al asociarlos tanto

---

[89] *Opere*, II, 110: «Quanto al leggerle, cosí le può leggere un popolare come un grande; e la pratica non veggio maggiore nell'una parte che nell'altra [...]»

[90] *Opere*, II, III: «[...] perché i popolari fanno molto maggiore numero che i grandi, si può probabilmente dire che facciano maggiore aggregato di prudenza [...]»

[91] *Opere*, II, 116.

como sea posible, con la suprema autoridad que a un sólo hombre corresponde ejercer [92]. Los miembros de ese *Collegio* serán magistrados antes que consejeros en el sentido de que las funciones especializadas que pudieran corresponderles en el ámbito de la guerra (los Diez), o de la justicia (el *procuratori*), o de otros dominios, deberán serles atribuidas a cada uno de ellos individualmente. Y ello presupone que todos los magistrados deberán ser excelentes, no sólo en ambición, sino también en lo que se refiere a sus cualidades intelectuales, entre las que además de la experiencia, se incluirá también la originalidad, la iniciativa y la capacidad para proponer políticas. Si en esta cúpula de la jerarquía se va a producir necesariamente una superposición entre el uno y los pocos, entre la *grandezza y el onore*, en el otro extremo el *Consiglio Grande* (aunque su función sea la de preservar la *libertà* y por ello la de representar a los *popolari* que no miran hacia lo más alto) estará abierto a todos los ciudadanos ya sean *grandi*, *mediocri* o *popolari*, ya busquen (podemos añadir) *grandezza*, *onori* o *libertà*. El *Consiglio Grande* debe estar compuesto por ciudadanos reputados iguales y elegidos en razón al número de votos. Giannotti prosigue explicando las razones que determinan que siempre haya una categoría de *plebei* que no tengan lugar en el *Consiglio* por no ser miembros de la ciudad. Sus menesteres son viles, y se trata de extranjeros que cuentan con hogares a los que retornarán (quizá tenga en mente a campesinos de los pueblos de los alrededores). Pero, repite con insistencia que quienes pagan impuestos sin ser elegibles para las magistraturas, deben ser miembros del *Consiglio Grande* [93]. Y como la experiencia de la milicia de 1528-1530 parece haberle convencido de la necesidad de tratar a esos *non-beneficiati* como ciudadanos, es interesante y posiblemente significativo de la forma en que estaba evolucionando su pensamiento, señalar que los argumentos que ahora expone serán evocados y resultarán operativos en sus afirmaciones, tanto en el caso de que la ciudad sea armada, como en el supuesto de que no lo sea. Si los *non beneficiati* —ahora los llama *popolari*— no son admitidos a *onori* (pertenecer al *Consiglio* es claramente un *onore*), no amarán la república, no contribuirán voluntariamente a su defensa; incluso es posible que sientan el deseo de seguir a líderes particulares. Y esos peligros se exacerbarán en épocas de guerra. Aristóteles condenaría ciertamente tanto a Venecia como a

---

[92] *Opere*, II, 117: «Per il consiglio adunque si soddisfa al desiderio della libertà; per il senato all'appetito dell'onore; per il principe al desiderio del principato. Resta di trovar modo di soddisfare a chi appetisce grandezza, non potendo piú che uno ottenere il principato. Bisogna adunque collocare un membro tra il senato ed il principe, e questo sarà un aggregato d'alcuni magistrati, i quali col principe consiglieranno, ed eseguiranno le faccende grandi dello stato e della città [...] e questo membro si può chiamare, se vogliamo imitare i Veneziani, il collegio.»

[93] *Opere*, II, 118: «Il consiglio grande essere un aggregato composto di quei tre membri, i quali noi di sopra descriveremmo, cioè grandi, mediocri e popolari; de' plebei non occorre far menzione, come ancora di sopra dicemmo, essendo gente forestiera che vengono alla città per valersi delle fatiche corporali, e ne vanno a casa loro, qualunque volta torna loro a proposito. Quelli che io chiamai popolari (cioè quelli che sono a gravezza, ma non sono abili a' magistrati) è necessario connumerare in detto consiglio, perché sono poco meno che principal membro della città per fare grandissimo numero, e per non potere la città senza quelli stare, e per mantenere la sua grandezza.»

Florencia por su fracaso en movilizar a esta clase en la ciudadanía, y es evidente que Giannotti [94] percibe claramente que no sólo la pertenencia al *Consiglio*, sino todas las formas de magistratura y *onore*, deberían estarles abiertas, aunque concede que no pueda hacerse tal como están las cosas. No hay nadie que no posea ambición de conocer la exaltación y la gloria, dice, a no ser que se trate de seres reprimidos y envilecidos como ha sucedido con los franceses. Y armar a una ciudad sirve para sacar esa verdad a la superficie [95]. En esta fase, la clase de los que hace un momento llamaba *popolari* y que sólo deseaban la *libertà*, parece que se ha desvanecido, aunque quizá fuera más correcto decir que ha difuminado sus perfiles: se trata de una categoría a la que todos los hombres pueden pertenecer y a la que de alguna manera pertenecen, lo que de ninguna manera resulta incompatible con la existencia de una constante pugna en la *virtù* de la que emergen las elites gobernantes, y en la que todos los ciudadanos pueden tomar parte. Giannotti es tan hostil como Guicciardini a la imposición de condiciones de riqueza o de origen para acceder a las más altas magistraturas.

Es ahora cuando declara explícitamente que el *Consiglio Grande* va a ser el *signore* de la ciudad, y consecuentemente cuando afirma que debe ejercer aquellas «funciones que son soberanas en la república y abrazar todo el poder del estado» [96]. Debemos preguntarnos cómo es posible que semejante monopolio pueda reconciliarse con una mera disminución de la dependencia en una estructura de interdependencia (como un sistema de poderes desiguales y mutuamente dependientes puede compatibilizar su equilibrio con la absoluta prevalencia de uno de ellos). Las funciones o poderes en cuestión eran, recordémoslo, la elección de magistrados, la determinación de la paz y la guerra, la justicia y la aprobación y promulgación de nuevas leyes. Giannotti es capaz de dar una versión modificada del procedimiento veneciano donde el *Consiglio* elige a todos los magistrados desde el Senado hasta el *Gonfaloniere* pasando por el *Collegio*. Este último va a ser elegido vitaliciamente, pero el Senado, después de considerarlo —y contrariando la opinión expresada en su anterior *Lettera al Capponi*—, decide que debe ser reelegido cada año, sin limitación de mandatos consecutivos. Esto asegurará

---

[94] *Opere*, II, 119-120: «[...] di qui nasce che i popolari amano piú molte volte un privato che la repubblica, e per lui prendere l'armi contro alla patria, sperando avere ad esse da quello arricchiti ed onorati [...] Appresso, se Aristotile, il quale ha trattato con tanta dottrina e sapienza de' governi di tutte le repubbliche, entrasse in Venezia o in Firenze, dove vedesse d'una gran moltitudine d'uomini non esser tenuto conto alcuno, salvo che ne' bisogni della città, senza dubbio si riderebbe di tali ordinazioni, avendo nel settimo libro della sua Politica distribuiti gli ufficii della città convenienti a tutte le qualità degli abitanti della medesima.»

[95] *Opere*, II, 120-121: «E se alcuno dicesse che questi popolari non sono ambiziosi [...] questo curarsi (poco?) de' magistrati non è naturale, ma accidente, perche non è uomo si misero che non desideri essere esaltato. Ma perché questi popolari sono stati tenuti bassi dalla superbia dei grandi, perciò son divenuti non ambiziosi, siccome ancora ne' tempi nostri sono i Franzesi, i quali per essere stati sbattuti dalla nobiltà loro, sono divenuti vilissimi. Non essendo adunque naturale tal viltà di animo in questi popolari, non è da privarli de' magistrati, e massimamente perché armandosi la città, diverriano subito desiderosi di gloria come gli altri [...]»

[96] *Opere*, II, 122: «[...] azioni le quali sono principali nella repubblica ed abbracciano tutta la forza dello stato.»

la existencia de una elite estable de la que sin embargo será posible ser expulsado[97]. Pero

> la determinación de la guerra y de la paz debe concluir en el Senado [...] y aunque no puede llegar al *Consiglio*, dependerá de todas formas de él, ya que al ser este el que elige el Senado, donde su discusión debe acabar es dónde este ha sido elegido [...] Sería bueno quizá, cuando una guerra sea propuesta por primera vez, referir la decisión al *Consiglio Grande* (como hacían los romanos que solían preguntar al pueblo si era su voluntad y decisión que la guerra fuera hecha a este o aquel príncipe o república), pero todas las decisiones consecutivas (*accidenti*) deben concluir en el senado [...][98].

Siguiendo ese mismo orden de consideraciones, el poder de juzgar en apelación debe culminar en un órgano especializado de magistrados que imite el veneciano llamado la *Quarantie*. Giannotti señala subsiguientemente que el *signore* de un estado o ciudad, entre cuyas *propietà* se encuentre esa atribución, a menudo descubre que ocupa mucho de su tiempo ejerciéndola en persona (sospechamos que también era el problema de la disponibilidad de tiempo lo que hacía a Giannotti substraer los *accidenti de la guerra* del conjunto de las competencias del *Consiglio*), y por esta razón el *Consiglio Grande* que es el *signore* de Venecia ha establecido la *Quarantie*, y el reino de Francia ha delegado su poder judicial en cuatro *parlements*[99]. Es posible entonces, que el poder de elección garantice la *dependenza* del *Consiglio* tanto del poder judicial como del poder militar. La dificultad estriba en el vigor con que Giannotti había sostenido anteriormente que una ciudad podía ser libre —esto es que su *Consiglio* podía ser el poder supremo— respecto de la elección de magistrados pero no libre respecto de la forma en que aquellos magistrados ejercieran su poder y en que era precisamente este poder de los magistrados encargados de los asuntos judiciales y militares lo que había hecho de las repúblicas de 1494 y 1527 gobiernos violentos y no libres. Es insuficiente reservar —como propone el proyecto de Giannotti— la aprobación final de la legislación al *Consiglio*, porque no se creía que la ley fuera adecuada para regular funciones militares y judiciales.

---

[97] *Opere*, II, 129-130.

[98] *Opere*, II, 123: «Le delibberazioni della pace e guerra abbiano a terminare nel senato [...] e quantunque elle non passino nel consiglio, avranno pure da lui la dependenza, essendo da quello il senato, dove l'hanno a terminare, eletto [...] Saria forse bene, quando si ha a muovere una guerra di nuovo, vincere questa prima deliberazione nel consiglio grande (siccome facevano i Romani, i quali domandavano il popolo, se volevano e comandavano che si movesse guerra a questo ed a quello altro principe o repubblica); dipoi tutti gli accidenti di essa avessero a terminare nel senato.»

[99] *Opere*, II, 157: «[...] è da notare che questo atto dell' ascoltare le provocazioni para che sia proprietà di quello che è signore dello stato e della città; ma perché chi é signore, o egli non vuole, o egli non può se non con difficoltà tal cosa eseguire perciò vediamo tale uffizio essere attribuito ad un altro giudizio dagli altri separato. Laonde perchè in Francia il re non vuole, ed anco con difficoltà potrià occuparsi in tal faccenda; sono ordinati quattro parlamenti, i quali odono e giudicano le provocazioni di tutto il regno. In Venezia, perché il consiglio grande, che è signore di tutta la repubblica, non può fare tale effetto, perché bisogneria che stesse tutto l'anno occupato in tal materia (il che saria impossibile rispetto alle faccende private) sono ordinate a tre quarantie [...]»

Es posible matizar lo que a primera vista aparenta ser un gran fracaso teórico de Giannotti, señalando que la irresponsabilidad de los anteriores magistrados era consecuencia, en su opinión, no solo de su independencia en relación con el control del *Consiglio Grande*, sino también del hecho de que el mismo sujeto proponía, resolvía y ejecutaba políticas [100]. Eso habría bastado para que surgieran camarillas cerradas de interesados, y ahora se hacía necesario para Giannotti retomar de nuevo sus anteriores propuestas de separar *consultazione* y *deliberazione* para de esa forma asegurar que los poderes públicos resultaran funcionalmente responsables unos ante otros. Ello se hacía efectivo detallando las relaciones entre el Senado y los diferentes consejos que componían el *Collegio*, y Giannotti (como hiciera en la *Lettera al Capponi*), utiliza los términos «pocos» para referirse al órgano, por ejemplo a los Diez, que ejerce la *consultazione* y «muchos» para definir al Senado que resuelve sobre sus propuestas [101]. Aun así, como las cuestiones militares y judiciales no competen al *Consiglio*, el término «muchos» no se emplea aquí en su acepción habitual, y como la elección de magistrados se considera un poder más entre los otros cuatro y no como un poder determinante separado de los demás, el *Consiglio* no puede entrar dentro de la categoría de los *signore* que ejercen los cuatro. Pero ésta es la única definición de *signore* que tenemos. Se puede discutir desde luego —y esto es mucho más lógico— que si el *Consiglio* elige al Senado, al *Collegio* y al *Gonfaloniere,* ejerce un control indirecto sobre dos de los cuatro poderes que no se encuentran bajo su inmediata autoridad, y por ello es mucho menos dependiente del uno y de los pocos que éstos lo son de él. Pero todo el problema estriba en la relación entre el concepto de una menor *dependenza* y el de *signore*, y no cabe decir que Giannotti haya sido capaz de reconciliarlos, y mucho menos de hacerlos coincidir. Si tomamos la teoría de Giannotti del *signore* y sus cuatro poderes como un intento primitivo de construir una teoría de la soberanía, podemos añadir que las confusiones lingüísticas que aparecen cuando Giannotti habla de soberanía en un contexto de gobierno mixto, y viceversa, estaban destinadas a embarullar el discurso político durante varios siglos desde la Revolución americana en adelante.

La mente de Giannotti era independiente, llena de fuerza y de originalidad, pero adolecía de la creatividad impredecible del genio que encontramos en Maquiavelo, y por esa razón, debe admitirse que refleja las grandezas y limitaciones que caracterizaron todo el pensamiento político humanista. Su principal contribución radicó en haber intuido que la *virtù* en un gobierno mixto era un poder, y en su consecuente intento de definir las cuatro funciones de gobierno advirtiendo que allí donde estas se encontraban, allí estaba el *signore*. Pero el fracaso en concentrar esas funciones en un solo sujeto le obligó a distribuirlas entre órganos diversos. Y la razón fundamental de semejante modo de proceder fue que el pensamiento político humanista estaba interesado de forma especialmente acusada en el ideal de virtud cívica como

[100] Ver sus críticas sobre las disposiciones adoptadas en 1502, 1512 y 1527 en las pp. 140-141.

[101] Véanse, en general, pp. 139-147 y, en particular, pp. 144-145.

atributo de la personalidad, y a tal propósito prefirió antes desistir del proyecto de instaurar una autoridad institucionalizada para centrarse en determinar las condiciones —calificadas de *libertà*— que permitían a la virtud prosperar, actuar por sí mismo y escapar a la corrupción. Nuestro análisis de la *Repubblica Fiorentina*, como el del *Discorsi*, debe recordar la peculiar contribución de Giannotti a la teoría de la corrupción. Giannotti condena la forma en que bajo el régimen de Savonarola de 1529-1530, los hermanos de san Marcos se vieron involucrados en política y políticos ambiciosos corrieron a asociarse públicamente con ellos para reforzar de ese modo su autoridad sobre los ciudadanos. Semejante forma de actuar dice Giannotti, no es menos corrupta de lo que lo fue la compra de votos en Roma —en efecto, en ambos casos se trataba, por decirlo de algún modo, de comprar la autoridad entregando a cambio el único pago posible— y añade a continuación Giannotti, incluso para hacer más graves las cosas mientras que en Roma el soborno era públicamente reconocido como un mal, denunciar la hipocresía de los seguidores de Jesucristo en el régimen savonaroliano hubiera implicado exponerse a sufrir públicamente la imputación de ser enemigo del propio Cristo [102]. El pensamiento político humanista era excelente en este tipo de análisis y subordinaba a ellos cualquier consideración respecto del poder. La libertad, la virtud y la corrupción, más que la situación de la autoridad, serían sus principales intereses.

Incluso no es seguro que Maquiavelo fuera una excepción a este respecto. Ahora que concluimos el estudio de la última fase de la teoría política florentina la impresión más viva que queda en la mente de este autor, es la continuidad de un republicanismo fundamentalmente aristotélico del que Maquiavelo no parecía a ojos de sus amigos (que a su vez entre ellos eran enemigos) haberse alejado demasiado. Es cierto que es posible descubrir facetas de su pensamiento donde parece haber superado radicalmente el concepto medieval de una naturaleza humana teológicamente determinada, igual que existen momentos de su discurso en que parece servirse, aunque no lo razone formalmente, de la idea de que los hombres están formados para ser ciudadanos y que la orientación de sus naturalezas hacia aquella dirección puede ser víctima de la corrupción pero no revertida. El príncipe no puede hacer otra cosa de ellos. Pero resulta de cierta importancia señalar que los aspectos revolucionarios de su razonamiento —aquellos en los que el hombre se muestra más dinámico y menos natural— no llamen la atención de sus amigos. El concepto de ciudadanía de Guicciardini se mantiene siempre en los límites del concepto de una *virtù* que a pesar del realismo que recorre todo su pensamiento no consigue superar ni el lenguaje, ni los presupuestos aristoté-

[102] *Opere*, II, 194-199. Especialmente p. 196: «Questo modo di vivere che tengono questi che fanno professione di religione, conversando coi frati di San Marco e continuando simulatamente l'orazione e la comunione, senza dubbio è pessimo nella nostra città; perché egli fa il medesimo effetto che facevano in Roma le largizioni. Ma questi è ancora molto peggiore, perché dove le largizioni si potevano in qualche modo correggere, a questa cosí fatta vita con difficoltà si trova rimedio; perché chi ragionasse di proibire questi modi di vivere, parrebbe che volesse vietare agli uomini il bene operare, e sarebbe ributtato non altrimenti che un pessimo nemico nella fede di Cristo.»

licos, mientras que en Giannotti el principio de que la naturaleza del hombre es ser ciudadano —principio típicamente aristotélico— es proclamado de manera explícita y su autor se detiene cuando está a punto de admitir como propias tesis savonarolianas. Era largo el surco aristotélico y cívico humanista por el que habría de discurrir la corriente de la tradición republicana y recurrente la propia figura histórica de Maquiavelo a la que teóricos como Harrington y Adams deberían referirse con notable éxito. Y la tradición a la que pertenecían los florentinos iba a verse sostenida más que impedida, por su obstinación en retener un interés básicamente moralista por la libertad y la corrupción, y continuaba presentando la política como el arte de crear condiciones bajo las cuales los hombres pudieran ejercer libremente una virtud activa (su propio civismo).

Giannotti acredita, también, la gran capacidad de la ciencia política aristotélica como sistema de análisis y de explicación para absorber tanto teorías enteras como variantes de sus principales ideas, lo que significa reconocerle la capacidad de servir de extraordinario instrumento para comprender la realidad política. En este sentido, la teoría de los ciclos de Polibio, la doctrina de Maquiavelo de la milicia, el modelo (más que el mito) de Venecia son aludidas, exploradas, y finalmente más utilizadas que seguidas por Giannotti, que no vacila en ponerlas al servicio de un método esencialmente aristotélico de categorizar los elementos que componen una ciudad y mostrar cómo sus interacciones llevan a la estabilidad, inestabilidad o al cambio en la política. El republicanismo clásico al que John Adams llegaría a adherirse dos siglos más tarde, era fundamentalmente un renacimiento reelaborador de la ciencia política contenida en la *Política* de Aristóteles que poseería una alta capacidad para tratar los fenómenos sociales de los siglos XVII y XVIII. Para Giannotti, sin embargo, su principal importancia estriba en su capacidad para proporcionar explicaciones causales de sucesos particulares y característicos de las ciudades. *La Repubblica Fiorentina* es, después de todo, un intento parcialmente exitoso de mostrar como los procedimientos de Venecia y sus principios subyacentes, pueden ser utilizados para diseñar un modelo de régimen político muy similar pero diferente en su funcionamiento, y adaptado a las condiciones que prevalecen en Florencia. Y hemos visto ahora, empleando las categorías aristotélicas de causalidad y composición política, que Giannotti era capaz de construir explicaciones históricas y predicciones relativas a las condiciones florentinas que pueden haber llevado a la confusión, pero que, sin embargo, dependían en mucho de la aureola de misterio que circundaban a las realidades particulares. Giannotti no es menos dependiente que Savonarola o Maquiavelo de los conceptos de uso, providencia o *fortuna*, cuando se trata de explicar cómo ha llegado Florencia a ser lo que es y qué puede esperar del futuro. Giannotti no confía en un milagro, como Savonarola o sus epígonos en 1529-1530 —ya que ha visto lo que su fe podía y no podía hacer—, y su sentimiento de la desesperada dificultad de la acción creativa frente a la *fortuna*, o de las casi milagrosas cualidades requeridas para su éxito, es inferior al de Maquiavelo. Esto, sin duda, tiene mucho que ver son su elección de una Venecia racional en lugar de la dinámica Roma, como fuente inspiradora de su

principios organizativos [103]. Y es que Giannotti ha desarrollado una teoría política enormemente articulada y tiene confianza en que pueda ser aplicada a la práctica.

Si Guicciardini hubiera llegado a leer la *Repubblica Fiorentina* de Giannotti, posiblemente habría comentado en tono ácido que su autor nunca se vería en la necesidad de poner en práctica sus teorías. Y ciertamente, es triste leer de pluma de Giannotti que el régimen de 1530 previsiblemente podría durar, sabiendo que este hombre inteligente viviría todavía cuarenta años más para poder comprobar su error (también Guicciardini estaba a su propia manera equivocado sobre este régimen). Pero en este estudio estamos menos interesados en la capacidad predictiva de las ideas, que en su disponibilidad para ampliar el vocabulario paradigmático de una civilización; en ese sentido una profecía fracasada siempre puede ser reutilizada. Giannotti encuentra el análisis político aristotélico suficientemente complicado y plausible como para darle confianza en que pueda servirle para comprender la forma en que las cosas van a suceder en el tiempo y, por esta razón, su pensamiento no se concentra en la expectación apocalíptica, como en el caso de Savonarola, o en la *innovazione* y *occasione,* como el de Maquiavelo. En su razonamiento el tiempo no ocupa un primer plano. El trabajo concluye —como hacen *Il Principe* y el *Dialogo del Reggimento di Firenze*— con lo que ahora podemos comprender es una sección casi convencional situada en la última parte del libro sobre los problemas de la actualización [104]. Como Maquiavelo y Guicciardini, Giannotti repasa las ocasiones y personas que pueden fundar una república de forma segura. Pero su pensamiento está dirigido hacia la actualidad florentina y el hecho de que escriba como un exilado en época de tiranía, le deja, como él mismo reconoce, poco que decir. Sólo un libertador (como Andrea Doria en Génova) puede ser un legislador adecuado para Florencia, y en relación con el libertador podemos decir sólo que vendrá o no vendrá. Otros, dice Giannotti —presumiblemente incluso el propio Maquiavelo— habían escrito sobre la teoría de las conjuraciones y conspiraciones enseñándole todo lo que es posible aprender sobre la *occasione* de la caída de los gobiernos. El objetivo de Giannoti, en cambio, es estudiar cómo fundarlas porque es mejor quejarse de que la *fortuna* nunca nos ha enviado el libertador, que lamentarse de no sabemos qué debemos hacer, cuando por fin esté al llegar [105]. En estas palabras concluyentes de su tratado, Giannotti acepta el papel

[103] Cf. *Opere*, II, 255-256: «Conchiudendo adunque dico che tal forma di repubblica della nostra città non potrebbe patire alcuna intrinseca alterazione: e per virtù della milizia nel sopradetto modo ordinata, si difenderebbe dagli assalti esterni, e se la fortuna concedesse a questa repubblica colle sue armi armata una sola vittoria, acquistarebbe la nostra città sola tanta gloria e reputazione che toccarebbe il cielo; e non saria maraviglia alcuna se Firenze diventasse un'altra Roma, essendo il subbietto per la frequenza e natura degli abitatori, e fortezza del sito, d'un imperio grandissimo capace.» En este punto Giannotti aproxima las formas de pensamiento de Savonarola y Maquiavelo.

[104] Libro III, cap. 8 (el último); pp. 258-269.

[105] *Opere*, II, 269: «Saria ben necessario esser accorto nel prender l'occasione; perché questa è quella che ha le bilance delle faccende umane e tutte quelli che in tal cosa no usano prudenza grandissima sono costretti a rovinare. Ma di questa materia non è da parlare, perché appartiene delle congiure, la quale è stata da altri prudentissimamente trattata.

de teórico en el exilio y demuestra, una vez más, que su actitud hacia el tiempo y la *fortuna* es realista. No ignora las dificultades de la acción, tampoco considera posible sólo una solución milagrosa (Maquiavelo, que había sido acusado de la primera posición, se encuentra cerca de la segunda). Cuando reconoce la primacía de la *fortuna* sólo quiere decir que siempre existen cosas fuera de nuestro control.

Si ésta es fundamentalmente la razón por la que Giannotti prefiere Venecia a Roma y no adopta el concepto de Maquiavelo de *virtù* dinámica, también es una de las razones por las que no presenta a Venecia como milagro o mito. El problema del tiempo, esto es, el problema de la estabilidad en la historia de un determinado orden político, no era en su planteamiento algo que sólo un milagro a la veneciana pudiera resolver. Giannotti acepta la opinión de que el propósito de la legislación —y de su propio plan para Florencia— es elaborar constituciones capaces de perdurar en el tiempo y admira profundamente el éxito de Venecia de haber sabido alcanzar una estabilidad casi perpetua. Pero los componentes del «*mito di Venezia*» eran: la creencia en que sólo la sabiduría milagrosa podía traer esa estabilidad y la creencia de que Venecia había alcanzado un milagro por arte e invento de muchos. Y como quiera que Giannotti no hizo propio el primero de esos componentes —la necesidad de poseer una sabiduría especial para alcanzar la estabilidad—, no pudo presentar ni un equilibrio polibiano ni los misterios de la maquinaria electoral veneciana como representación de una solución milagrosa al problema de la pervivencia en el tiempo del orden político. Giannotti estaba obligado a ver el éxito de Venecia como el resultado de muchas causas, simplemente por el hecho de que él estaba aplicando los paradigmas venecianos al problema de alcanzar el mismo éxito en las diferentes condiciones de Florencia, y su vocabulario principalmente aristotélico, le suministraba muchas formas de diferenciar las condiciones y causas que le impedían ver el problema como apocalíptico o su solución como milagrosa o simple. En cambio el problema de la legislación para garantizar la estabilidad de un ordenamiento —es decir, su perdurabilidad— exigía soluciones complejas y éstas sólo podían ser construidas en el largo plazo, y por ello en el tiempo. De las dos obras importantes de Giannotti, su relato de la historia veneciana, aunque en apariencia se presenta como una suerte de antítesis a la historia de Roma construida por Maquiavelo, en realidad pretende ser también la exposición —y de alguna manera incluso la presentación— de un proceso histórico complejo.

Pero hemos visto que la teoría republicana es en esencia ciencia política aristotélica selectivamente simplificada por un énfasis drástico en el problema del tiempo. Sin embargo, las circunstancias hicieron posible que se alejara de esa insistencia para adentrarse en un mundo conceptual tan rico en voca-

---

»Conchiudendo adunque dico che questi sono i modi per i quali alcun cittadino potrià recare si gran benefizio alla nostra città; e benché la malignità della fortuna abbia oppressati quelli che hanno questi modi seguitati, non è però da disperare [...] acciocché la città nostra s'abbia piú tosto a lamentare della fortuna per no avere mostrato mai alcuna intera occasione, che ella della città, per non v'essere stato chi l'abbia saputa conoscere e pigliare.»

bulario que las potencialidades de la acción aumentaron y el problema del tiempo vino a menos. Como también era posible moverse en dirección opuesta hacia una posición donde sólo la gracia divina, la acción heroica de un Licurgo, o la obtención de un equilibrio milagroso, parecían ofrecer soluciones al problema. La obsesión del Renacimiento con el tiempo y la *fortuna* aseguraron que el «*mito di Venezia*» —así llamado porque Venecia era el paradigma de solución— perdurara. Y así, el relato mítico de Giannotti llegó a convertirse en uno de los libros canónicos en la literatura del *mito*, aunque quizá valga la pena estudiar aquel tratado contemporáneo, y no menos conocido, de Gasparo Contarini, en el que el elemento mítico resulta mucho más pronunciado.

[III]

Contarini, aristócrata veneciano y hombre de iglesia, escribió su *De Magistratibus et Republica Venetorum* en una fecha incierta [106] durante los años veinte y treinta del siglo XVI y no lo dio a la imprenta hasta en 1543, año en que se convirtió en un libro de reputación europea y fue numerosas veces reimpreso. Aunque su renombre superó en reputación al de la *Repubblica de' Veniziani* de Giannotti, se trata de una obra menos incisiva y técnicamente menos elaborada en lo que concierne a su tratamiento de las magistraturas venecianas y a su historia. Pero permite completar lo que el tratado de Giannotti silencia en la medida en que resulta incompleto; Contarini, pues, encuentra un espacio para formular su filosofía de gobierno en términos relevantes para el tema veneciano. Y puesto que su libro tuvo considerable importancia y causó un notable impacto en numerosos países, parece conveniente proponer al lector (inglés) la lectura de su texto desde la traducción que en el reinado de Isabel I efectuara Lewis Lewkenor, publicada en 1599.

El lenguaje de Contarini adopta desde el primer momento un tono panegírico, declarando que Venecia aparece tanto física como políticamente «bastante más enmarcada por las manos de los Dioses inmortales que por el arte, industria o invención de los hombres» [107]. Sin embargo, uno de los puntos cruciales de su argumentación es que Venecia es un producto del arte y, por encima de todo, de la virtud humana. Siguiendo una línea de pensamiento iniciada por los florentinos, pero que se hace común en los autores venecianos, afirma que la virtud puede aparecer bien en forma civil o militar, pero que esta última aunque gloriosa y necesaria, debe existir sólo en nombre de la primera. De este modo se sitúa en el centro del pensamiento aristotélico y cristiano al insistir que el fin de la guerra debe ser la paz, pero como italiano que escribe en la tradición cívica humanista, tiene también

---

[106] Quizás 1522-1525. Ver Gilbert, «Date of the Composition», *loc. cit.* (anterior n. 3).

[107] Lewkenor, *The Commonwealth and Government of Venice. Written by the Cardinall Gasper Contareno and translated out of Italian into English by tratibus et Repubblica Venetorum*, París, 1543, p. I: «[...] deorum immortalium potius quam hominum opus atque inuentũ fuisse [...]»

que explicar cómo es posible que la *virtù* veneciana comporte servirse de mercenarios mientras que los propios ciudadanos permanecen desarmados. Para Lewkenor —el autor inglés que en 1599 vertió al inglés la obra de Contarini acompañándola de su personal comentario en la traducción—, esa paradoja —y en ese sentido parede mostrar una sensibilidad ante las cosas que no resultaría extraña a un florentino —era parte de la forma generalmente milagrosa en que los procedimientos políticos venecianos controlaban, tanto racional como moralmente, todos los compartimientos de la vida cívica.

> [...] De otra parte, lo que más parece contradecir las leyes comunes de la experiencia, es ver a hombres desarmados investidos en sus togas imponer con éxito su dirección a un gran número de ejércitos poderosos y agresivos [...] y ver a ciudadanos enfundados con togas, servidos e incluso cortejados, por los grandes príncipes y señores de Italia. Y en semejante profusión de gloria y de incomensurable poder de la que participan como copartícipes de la soberanía casi 3.000 gentilhombres, no se encontrará a nadie que pueda aspirar a un honor mayor [...] [108].

Contarini no va a ir tan lejos como su traductor, aunque explique más adelante que debido a que la constitución de Venecia creció bajo condiciones de separación de la *terra firma,* y, por ello, de la vida militar —como la mayoría de los autores que escriben sobre estas cuestiones no considera que el poder marítimo signifique ningún desafío a la organización política—, cuando la ciudad se convirtió finalmente en una potencia territorial, se pensó que era preferible no permitir a los ciudadanos ejercer mandos militares por miedo a que

> [...] su repetido hábito de frecuentar el continente y su divorcio de la vida social, pudiera suscitar el nacimiento de un tipo de facción diferenciada y separada del resto de los demás pacíficos ciudadanos, parcialidad y dominio que con el tiempo habría desencadenado guerras y disensiones civiles en Venecia [...] para excluir por ello a nuestra ciudad del peligro u ocasión de cualquiera de tales ambiciosas empresas, nuestros antepasados estimaron que el camino para defender sus dominios en el continente, eran soldados mercenarios extranjeros, mejor que acudir a ciudadanos nativos, y pagarles sus soldadas y estipendios de los tributos e impuestos recaudados en la Provincia dónde ellos permanecían acantonados [...] [109].

---

[108] Lewkenor, sig. A3. «Besides, what is there that can carrie a greater disproportion with common rules of experience, the that unweaponed men in gownes should wiht such happinesse of successe give direction &law to many mightie and warlike armies [...] and long robed citizens to bee serued, yea and sued unto for entertainment by the greatest princes and peers of *Italy*; amidst which infinit affluence of glorie, and unmeasurable mightinesse of power, of which there are in soueranignty partakers aboue 3000 gentlemen, yet is there not one among them to bee found that doth aspire to any greater appellation of honour [...]» [La traducción española de los textos de Contarini se efectúa desde el texto latino contextualizado con la traducción inglesa establecida por Pocock. *(N. del T.)*]

[109] Lewkenor, p. 130. Contarini, pp. 100-101: «Haec vero frequens consuetudo cõtinentis, ac intermissio urbanae, factionẽ quandam ciuium paritura facile fuerat ab aliis ciuibus disiuncta: quapropter proculdubio res Veneta breui ad factiones et ad bella ciuilia deducta fuisset [...] Ne ergo huiusmodi quispiam morbus in Venetam civitatem obreperet, satius esse maiores statuerunt, ut continentis imperium externo ac conducto milite quam Veneto defenderetur. Stipendiũ uero illi statuit ex uectigalibus totius prouinciae. Aequũ enim erat eius regionis impensis militem uiuiere, qui ad eam tuendam accersitus fuerat [...]?»

Pero Contarini no pretende afirmar que virtud militar y virtud cívica resulten necesariamente incompatibles o que sea la rutina mecanizada de la decisión en Venecia la que mantenga a la segunda subordinada a la primera. Ésa es la labor de la virtud, de una virtud que Contarini describe como inherente a la aristocracia veneciana en su conjunto. En un pasaje que el conocimiento del pensamiento florentino ilustra considerablemente, Contarini fundamenta su afirmación en argumentos familiares: Venecia nunca había tenido un legislador, un legislador tiene ante sí una difícil tarea con aquellos menos virtuosos que él, y en la memoria de la ciudad hay pocas testimonios históricos que nos puedan narrar lo que sucedió en sus orígenes. Giannotti había incurrido en una embarazosa confusión cuando procedió a construir el relato de cómo los primitivos venecianos habían creado órdenes estables sirviéndose de su inteligencia, pero a Contarini no le interesa explicar el misterio sino afirmarlo:

> Hubo en Atenas, Lacedemonia y Roma, en diferentes épocas, hombres excelentes y virtuosos de excelente y singular piedad hacia su patria, pero en tan pequeño número que estando dominados por la multitud no fueran capaces de aprovechar sus talentos. Pero nuestros antepasados, de quienes hemos recibido una república tan floreciente, se unieron todos en un común deseo de estabilidad, de honor y de ampliar su patria, sin tener cuenta ni consideración de su propia privada gloria o comodidad. Y eso cualquier hombre puede comprobarlo fácilmente [...] atendiendo al hecho de que no se encuentran en Venecia ninguno, o muy pocos monumentos consagrados a nuestros antepasados, aunque tanto en la ciudad, como en el extranjero hicieron cosas gloriosas, y acreditaron personalmente un mérito particular hacia su patria. Ninguna tumba majestuosa les ha sido dedicada, ni estatuas militares les recuerdan, ni proas de barcos, ni insignias, ni estandartes tomados a los enemigos tras la victoria en numerosas y valientes batallas [...] [110].
>
> Con esta virtud de espíritu superior nuestros antepasados plantaron y establecieron esta república en la memoria humana, quienquiera compararla con las más nobles repúblicas antiguas, difícilmente encontrara una sola de igual valor: oso incluso afirmar por el contrario que en los discursos de los grandes filósofos de la Antigüedad, que concibieron y forjaron repúblicas según los deseos del espíritu, no se encuentra ninguna tan bien concebida y organizada [...] [111].

Para los teóricos florentinos resultaba evidente que la ambición y la prosecución del *onore* y de la *chiarezza* eran motivación suficiente como para justificar la existencia de cualquier aristocracia cívica y que uno de los pro-

---

[110] Lewkenor, p. 6. Contarini, pp. 5-6: «Fuere Athenis, Lacedaemone, ac Romae nonulli ciues uitae probitate, atq: in Rempub. pietate insignes uiri, sed adeo pauci, ut multitudine obruti, non multum patriae rei profuerint. At maiores nostri, a quibus tam praeclaram Rempub. accepimus omnes ad unum consensere in studio patriae rei firmandae et amplificandae, nulla prope priuati commodi et honoris habita ratione. Huiusce rei coniecturam facere quiuis facile poterit [...] q: nulla, aut admodū pauca antiquorū monumēta Venetiis extent: alioquin domi forisq: pracclarissimorum hominū, et qui de Rep. bene meriti fuerint, non sepulchra, nō equestres aut pedestres statua, nō rostra naiū, aut uexilla ab hostibus direpta, ingentibus praeliis superatis.»

[111] Lewkenor, p. 7. Contarini, p. 6: «Hac ergo incredibili uirtute animi maiores nostri hanc Remp. instituere, qualē post bominū memoriam nullam extitisse, si quis hāc nostram cum celeberrimis antiquorum cōferar, meridiana luce clarius intuebitur. Quin adfirmare ausim, neq: monumentis insigniurn philosophorum, qui pro animi uoto Reip. formas effinxere, tam recte formatam atq: effictarn ullam contineri.»

blemas de la política era prevenir que el anhelo de esas virtudes no terminara por corromperlas. Giannotti consideró la necesidad de atribuir a ese anhelo una apariencia de satisfacción, haciéndolo depender de la relación con otros, y esa fue una de las exigencias que permitió seguir haciendo del *governo misto* el mal menor apropiado para un mundo imperfecto. Pero mientras Contarini estaba dispuesto a reconocer en los venecianos una virtud plena que despreciara todo lo que no fuera bien público, el *governo misto* de Venecia debería ser entendido menos como un expediente contra la corrupción que como la constatación de su ausencia. Cuando Contarini procede a explicar su filosofía de gobierno, se comprueba que contiene la habitual referencia contra el solitario gobierno del «uno», los «pocos» o los «muchos», pero en términos menos cercanos al pensamiento de Polibio que a las principales líneas de la política aristotélica cristiana. Como las bestias son gobernadas por los hombres, los hombres deben ser gobernados por aquello que es más alto que el hombre. Dios no gobierna directamente las repúblicas, pero existe en el hombre un instrumento divino que es «el espíritu desprovisto de pasiones»; bien lejana queda, pues, la concepción de Giannotti de *virtù*. Pero como también existen en el hombre «estímulos inferiores y brutales» no podemos asegurar el gobierno del espíritu confiando el poder a un solo hombre, grupo o combinación de grupos de hombres, sino «acudiendo a un cierto consejo que llega por vía divina cuando no puede hacerlo por otro medio, la humanidad inventando leyes parece haber llegado a la idea de que la función de gobernar uniones de hombres no debe confiarse más que a la razón y al espíritu» [112].

Si las leyes pueden alcanzar el estadio de la pura razón —Aristóteles aporta su autoridad apócrifa para legitimar la consideración «de que Dios era a la universalidad de las cosas lo que un anciano abogado a una sociedad mercantil» [113]— son las leyes las que deben gobernar y no los hombres. La participación del individuo y los grupos en el gobierno está subordinada a ello. Pero el argumento corre el riesgo de hacerse circular: las leyes aseguran que gobierna la razón y no las pasiones particulares, pero éstas son inventadas y conservadas por los hombres y sólo prevalecen cuando los hombres se dejan guiar por la razón en su búsqueda del bien público y no por la pasión hacia fines privados. Las leyes deben mantener, entonces, su fuerza y vigor regulando la conducta de aquellos hombres que les confieren valor. Y en los «*coetus hominun*», es decir, en las ciudades donde los hombres se encuentran regularmente cara a cara para aplicar y elaborar leyes, y para tratar de asuntos públicos, el termino «leyes» debe asumir fundamentalmente el significado de

---

[112] Lewkenor, p. II. Contarini, pp. 8-9: «[...] menti purae, ac motionum animi immuni id munus conferendum est. Quamobrem diunio quodam consilio, cum alia ratione id fieri non posset, inuentibus legibus hoc assecutum humanum genus uidetur, ut menti tamtum ac rationi nullis perturbantibus obnoxiae, hoc regendi hominum coetus officium demandatum sit [...]»

[113] Lewkenor, p. 12. Contarini, pp. 9-10: «Aristoteles philosophorum facile princeps, in eo libello quē de mundo ad Alexandrum regem Macedonum scripsit, nihil aliud reperit cui similem deum optimum faceret, praeter antiquam legem in ciuitate recte instituta: ut id propemodum tam magni philosophi sententia sit deus in hac rerum universitate, quod antiqua lex in ciuili societate.»

conjunto de órdenes y regulaciones encaminadas a disciplinar la conducta de las asambleas y la elaboración de decisiones. Esas leyes, deben tener el efecto de encauzar las energías de los hombres sólo hacia el bien común, lo que simplemente equivale a decir por los caminos de la pura razón. El «*mito di Venezia*» consiste en la afirmación de que Venecia posee un conjunto de reglamentaciones destinadas a elaborar la decisión que aseguran la completa racionalidad de cada decisión y la completa virtud de los sujetos que participan en su elaboración. Los venecianos no son por sí mismos mas virtuosos que otros hombres, pero poseen instituciones que les hacen serlo.

Un individuo en el que imperara siempre la razón pura, sin necesidad de controles o de asistencias externas, sería, como sabemos, antes un ángel que un hombre. Como el Leviathán de Hobbes era un «hombre artificial» y un «dios mortal», cabe sugerir también que la Venecia de Contarini, era un «ángel artificial»: hombres que no eran completamente racionales operaban como miembros de un marco institucional que sí lo era. Lewkenor parece haber percibido eso:

> Contemplad el gran Consejo, que reúne por lo menos 300 caballeros, en el que reposa la máxima fuerza y autoridad del estado, y a pesar de su número, todas las cosas están ordenadas con un ritmo casi divino y sin tumulto, ni confusión, que más parece una asamblea de ángeles que de hombres.
>
> [...] Las leyes penales son ejecutadas con rigor; sus llamadas a la virtud son infinitas, especialmente en la distribución de oficios y dignidades. Esta distribución se ordena a través de un procedimiento secreto, extraño e intrincado, que deja a la razón sin sombra de duda de cualquier propósito ambicioso por astuto que pueda ser y que no vacila nunca en designar aquellos que no sean los que la asamblea entera tiene por poseedores de la mayor sabiduría, virtud y ejecutoria más eminente.
>
> [...] existen otras consideraciones tan maravillosas y milagrosas que, en su propia singularidad, van mas allá de todo parecido o comparación con cualquier otra república, y tan extraordinariamente extrañas que su maravillosa rareza una vez verificada, hace que las posibilidades más increíbles no parezcan por completo impensables [...] [114].

Para una mente isabelina, Venecia podía parecer un fenómeno de ciencia ficción política: una serie de instrumentos maravillosos para mantener a los hombres virtuosos, algo que en otros estados se dejaba a la razón individual o gracia divina. Contarini, que después de todo era un hombre de iglesia, no

---

[114] Lewkenor, sig. A 2v.-3. «Beholde their great Councell, consisting at the least fo 3000 Gentlemen, whereupon the highest strenght and mightinesse of the estate absolutely relyeth, notwithstanding which number all things are ordered with so diuine a peaceablenes, and so without all tumult and confusion, that it rather seemeth to bee an assembly of Angels, then of men.

[...] their penall Lawes most unpardonably executed; their encouragements to vertue infinite; especially by their distribution of offices and dignities, which is ordered in such a secrete, straunge, and intricate sort, that is utterly ouerreacheth the subtiltie of all ambitious practises, neuer falling upon any but upon such as are by the whole assembly allowed for greatest wisedome, vertue and integritie of life.

[...] there are sundry other so marvellous and miraculous considerations, and in their owne exceeding singularitie, beyond all resemblance or comparison with any other Commonwealth so unspeakeablie straunge, that their wonderfull rarenesse being verified, maketh the straungest impossibilities not seeme altogether incredible [...]».

blicos, desaconsejaba, incluso cada vez que lo aconsejaba, todo intento de tratarlo como ejercicio complementario de las diferentes formas de poder. Giannotti dio un primer paso en aquella dirección, pero fue incapaz de dar un segundo. Y el concepto polibiano de un equilibrio entre los diferentes sujetos que ejercían el poder político, parecía imponer aquí sus propios límites al desarrollo del pensamiento político. Podemos decir que todo esto pone de manifiesto las deficiencias de la teoría aristotélica, pero también es posible —aunque cuestionable— que el poder en una comunidad política cara a cara debe ser tan diseminado y personal como para hacer difícil el desarrollo de la teoría sobre las diferentes formas especializadas de ejercerlo. El próximo paso será el de estudiar el desarrollo del pensamiento humanista y maquiavélico en una comunidad formada por varios sujetos institucionalizados que ejercían diferentes tipos de poder: la Inglaterra postudor, con su rey, su ley, su Parlamento y su iglesia. Veremos que cada una de estos sujetos expresarán y difundirán su propia ideología, sus propios modos de definir a la comunidad y al individuo político. Con la consecuencia de que sólo con dificultad y en una variedad de sentidos muy especiales, el reino inglés podrá llegar a definirse como una comunidad cívica o república en la que individuos politizados perseguirán un *vivere civile*. Tendremos que estudiar cómo pudo suceder que los hombres ingleses empezaran a proyectar una imagen de sí mismos y de su comunidad en términos maquiavélicos. Pero encontraremos que ese proceso implicaba un replanteamiento de la historia civil en términos tanto positivos como negativos, que definiría el gobierno como una forma de organización política moderna rebelándose contra su modernidad. Exportada a las costas occidentales del Atlántico, esta corriente de pensamiento contribuyó poderosamente a la complejidad de los valores norteamericanos.

TERCERA PARTE

VALOR E HISTORIA EN EL MUNDO PRERREVOLUCIONARIO ATLÁNTICO

X. EL PROBLEMA DEL MAQUIAVELISMO INGLÉS

LOS MODOS DE CONCIENCIA CÍVICA ANTES DE LA GUERRA CIVIL INGLESA (1640)

[I]

En los capítulos precedentes hemos explorado una forma de pensamiento que pudiera ser caracterizada como «Maquiavelismo» que consistió en una articulación de los conceptos y valores propios del humanismo cívico en el marco de la tensión que generaron los acontecimientos de la historia florentina de los años 1494 a 1530. Un mundo conceptual dominado por los paradigmas del uso, la fe y la fortuna se encontró sometido a una serie de tensiones como consecuencia de la decisión republicana de perseguir valores universales desde una forma política transitoria, y esa tensión se vio agudizada por los hechos sucedidos en el mundo de la experiencia después de 1494, cuando la república florentina fracasó en su intento de mantenerse contra la reacción de los Médicis, y las repúblicas italianas no consiguieron preservar su sistema de relaciones contra los intrusos españoles y franceses. De este entramado de tensiones hemos resaltado dos consecuencias principales: la revisión que Maquiavelo efectúa del concepto de *virtù*, cuya expresión mas controvertida está en los consejos que da al «príncipe nuevo» (*principe nuovo*) y en sus más perdurables lecciones sobre la teoría de las armas como esencial para la libertad; y la renovación e intensificación del estudio de la teoría aristotélica-polibiana del gobierno mixto en la que Venecia figura como paradigma y como mito, capaz de actuar como antítesis de Roma, que ayudará a desviar la atención del populismo militar de Maquiavelo. Los conceptos de costumbre, de apocalipsis y de *anakuklōsis*, sustentados en la triada uso, fe y fortuna, permanecieron operativos en todo momento a lo largo del conjunto del período, y hemos apreciado sólo una cierta tendencia —de gran importancia para la teoría republicana— a reemplazar el concepto de fortuna por el de corrupción: un medio que, podemos sugerirlo, permitió introducir causas secundarias en lo que sin ellas y antes de ellas era puro azar. A este respecto, se ha producido una intensificación del conocimiento de la realidad histórica, pero la triada medieval permanece intacta.

Deberemos embarcarnos, pues, en un estudio de una cuestión nueva: cómo los modelos del pensamiento «maquiavélico» se hicieron operativos en Inglaterra y en una época más tardía, en la América colonial y revolucionaria. Y en lo que concierne a Inglaterra, al menos, nuestra principal dificultad consiste en la inexistencia en aquella cultura, de nada parecido a las relativa-

mente simples opciones de la *vita activa*, el *vivere civile* suficientemente adecuado como para soportar la remodelación republicana de la propia imagen histórica y de todo lo que hemos considerado necesario para tener conocimiento de los nuevos ajustes y replanteamientos conceptuales extraordinariamente complejos que seguirán. Las ideas republicanas y maquiavélicas tenían que incardinarse en un ambiente intelectual dominado por conceptos jurídicos y teológicos monárquicos, aparentemente inapropiados para definir a Inglaterra como una *polis* y a los ingleses como ciudadanos. Nuestro primer problema será por tanto, clarificar cómo esos conceptos consiguieron hacerse un sitio y no podemos proceder a ello sin revisar antes los modos de conciencia con los que tenían que competir; en consecuencia tendremos que analizar si esos lenguajes políticos previos se encontraron con problemas que hicieran conveniente o necesario recurrir parcialmente al vocabulario republicano.

Existe una razón *prima facie* para sostener que una ideología del activismo cívico era incompatible tanto con las instituciones, como con las creencias de la monarquía territorial. Para servirse de la terminología de Walter Ullmann [1], la «tesis descendente» de la autoridad no dejaba al individuo sometido a un rey otro cometido que no fuera el de obedecer a los que se situaban por encima de él, y el de trasmitir ese mismo deber a quienes le estaban jerárquicamente subordinados, mientras la «tesis ascendente» de la racionalidad del cuerpo político servía fundamentalmente como instrumento teórico para concebir al pueblo como un cuerpo suficientemente inteligente para reconocer que tenía una cabeza; una estalagmita popular de inteligencia era capaz de ascender hasta la estalactita descendente de la autoridad. El *corpus misticum* que Fortescue reconocía necesario para gobernar la *politice* [2] estaba lejos de ser una *polis* aristotélica, era una comunidad de razón capaz de reconocer leyes racionales, una comunidad de experiencia capaz de engendrar un cuerpo de costumbres trasmitidas por tradición que se convertiría en su «segunda naturaleza», pero no una corporación de acción, ni una comunidad de mando y de gobierno basada en la virtud en la que los hombres tenían una participación inteligente de acuerdo con la diversidad de sus individualidades. Fortescue no podía haber llegado a comprender nunca situaciones como las diagnosticadas por Maquiavelo y Guicciardini como parte integrante de la vida política, ni habría podido concebir jamás una máquina instrumental como la de Guicciardini y Giannotti dotada de medios aptos para resolver tales situaciones. Venecia era para Fortescue simplemente una entidad política que se caracterizaba por la antigüedad y racionalidad de su ordenamiento legal [3], lo mismo que Inglaterra. El *corpus misticum* estaba efectivamente expuesto a las corrosivas soluciones

---

[1] *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (anteriormente, cap. I, n. 32); *History of Political Thought in the Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth, 1965; *The Individual and Society in the Middle Ages*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1966. Para una vigorosa crítica a las tesis de Ullmann, ver Francis Oakley, «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60 (1973), pp. 3-48.

[2] *De Laudibus Legum Anglie*, cap. XIII.

[3] Anterior, pp. 14-16.

del individualismo metodológico: un cuerpo que tenía por cabeza al príncipe estaba, sin embargo, compuesto de individuos que contaban cada uno con su propia cabeza —como en el frontispicio del Leviathan— y el problema de coordinar la inteligencia de los súbditos con la inteligencia del príncipe podía desencadenar tensiones. La razón y la experiencia no estaban en condiciones de proporcionar por sí solas el soporte conceptual adecuado para caracterizar al individuo como ciudadano; eso podría suceder sólo, en el caso de llegarse a operar un renacimiento de las antiguas nociones de *virtus* política, de aquel *zōon politikon* cuya naturaleza era gobernar, actuar y tomar decisiones. Y hasta ahora, sólo la ideología de la *vita activa* operando en el clima de una comunidad política donde los hombres eran convocados efectivamente a reunirse y a tomar decisiones ha aparecido como una posibilidad de que semejante renacimiento pudiera tener lugar. En la monarquía territorial y jurisdiccional el individuo adquirió un ser fundamentalmente positivo en cuanto titular de derechos —derechos a la tierra, y derecho de acceso a un sistema judicial que le garantizaba la tenencia de la tierra— y existía una estructura de «autoridad ascendente» concebida como un entramado de costumbres, jurisdicciones y libertades en la que tales derechos estaban implícitos y eran preservados, que se encontraba con la estructura «descendente de autoridad» existente para preservar la continuidad y la fuerza ejecutiva de esta última. En el mundo de la *jurisdictio* y del *gubernaculum* el individuo poseía derechos y propiedad —*proprietas* es lo que en derecho pertenece a uno— y estaba sometido a una autoridad que como descendía de Dios, nunca era el mero reflejo de sus derechos. Y el centro del debate estaba, y seguiría estando, en el hecho de que ambos esquemas conceptuales —poderes ascendentes y descendentes, *jurisdictio* y *gubernaculum*, derechos y deberes— estaban integrados el uno en el otro. Se puede aseverar con fuerza que definir el individuo en términos de derechos y deberes, propiedad y obligaciones, no es suficiente todavía para hacer del hombre un ciudadano activo o un animal político.

No puede resultar sorprendente, entonces, que durante algún tiempo los especialistas hayan tratado de plantearse no sólo el problema de cómo los valores y conceptos del humanismo cívico podían llegar a ser establecidos en una monarquía territorial y jurisdiccional como Inglaterra[4], sino la todavía más importante cuestión de cómo y cuándo, en qué términos y bajo qué condiciones, los ingleses podían haber desarrollado una conciencia cívica, una comprensión de sí mismos como actores políticos en una monarquía pública. Uno de esos libros, el *From Kingdom to Commonwealth* de Donald Hanson[5], resulta notable por el rigor con que afirma que la *jurisdictio* y el *gubernaculum* nunca llegaron a integrarse y sólo pudieron ser relacionados con mucha precaución, que los ingleses medievales y de la época Tudor vivían bajo un esquema conceptual de dualidad, en extremo difícil de manejar que el autor califica de «doble majestad», y que el colapso de esa dualidad, que Hanson considera que no tuvo lugar hasta la guerra civil de 1642-1646,

[4] Por ejemplo, Denys Hay en A. Molho and J. Tedeschi (eds.), *Renaissance: Studies in Honour of Hans Baron* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1971).

[5] Para el título completo véase la nota anterior, cap. I, n. 30.

fue necesario y (según él) condición casi suficiente para el «desarrollo de la conciencia cívica». Si lo dicho fuera un resumen correcto de las tesis de Hanson, el argumento podría parecer un poco radical, pero tendría el mérito de haber lanzado un desafío que los historiadores han tardado en recoger. El desarrollo de la conciencia cívica en Inglaterra, como la define Hanson, presenta en efecto un problema: es un asunto complicado sobre el que no se ha escrito lo suficiente; pero existe la evidencia de que se desarrolló en un suficiente número de direcciones y, en consecuencia, deberemos proceder cautelosamente al aproximarnos a otro problema adicional: ¿cómo adquirieron los ingleses los medios de entenderse a sí mismos en términos aristotélicos, maquiavélicos o venecianos, como el clásico ciudadano actuando en una república?

Una argumentación poderosa y persuasiva, presenta al santo precediendo al ciudadano. *The Revolution of the Saints* de Walzer[6] presenta al individuo calvinista, es decir, al puritano, como arquetipo del primer revolucionario, el primer hombre radicalmente alienado (en el doble sentido del término: alejado de la estructura social imperante y de la conciencia en que ese orden le corresponde) de la Europa moderna, imbuido de un sentido de su soledad —una soledad ante Dios— que se asocia con otros en base a su común responsabilidad frente a valores que no son los de la sociedad de su tiempo y que posee un programa de acción según el cual esos valores deben convertirse en el fundamento de una reforma del mundo. Walzer rinde homenaje —aunque no comparte— al viejo marxismo de Christopher Hill[7], para el que la alienación y activismo del credo puritano aparecen como la ideología de los hombres de la clase media industrial que surgen de la fragmentación de las estructuras de la sociedad feudal. Los santos de Walzer son clérigos, *gentlemen* y miembros de pequeña nobleza, y los orígenes sociales de su alienación no se sitúan en la transición de lo feudal a lo burgués. Pero si las fracasadas revoluciones de la Inglaterra del siglo XVII no fueron protagonizadas por individuos pertenecientes a las clases medias e industriales, tampoco fueron obra de los ministros puritanos clásicos descritos por Walzer —y efectivamente su análisis específico se detiene en el momento de estudiar a los miembros de las sectas que lo protagonizaron—[8]. Las fracasadas revoluciones fueron obra de un ejército —fenómeno en sí mismo único— inspirado en esperanzas milenarias que solo llegaron a ser aceptadas a medias, dirigidas por caballeros de la *gentry* inferior que contaban con cierta preparación cultural jurídica, profundamente divididos en el plano ideológico hasta el punto de dar a su conflicto casi la apariencia de una querella de personalidades. En

---

[6] Walzer, *Revolution of the Saints* (ver anterior, cap. II, n. 22).

[7] Chistopher Hill, *Puritanism and Revolution*, Secker and Warburg, Londres, 1958; *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Schocken Books, Nueva York, 1964. [El término *gentlemen* de algún modo resulta intraducible ya que responde a una categoría social y política sólo existente en la realidad política inglesa primero y británica después. *Gentlemen* eran aquellos propietarios rurales que por pagar como mínimo veinte libras esterlinas de renta tenían derecho a ser elegibles (sujeto pasivo) en los comicios que se efectuaban en el condado para designar representantes a la cámara de los Comunes. (*N. del T.*)]

[8] Walzer, pp. viii, 115, n. 3.

la mitad de su espíritu, esos hombres eran santos radicales y en la otra mitad, reformadores conservadores profundamente comprometidos con un orden tradicional en el que vieron la fuente de todos los valores profanos (*seculars*), incluso de aquellos que deberían reformar. Su revolución fracasó no tanto porque no fueran muchos —las revoluciones son siempre obra de minorías— sino porque constante y fatalmente insistieron en que su reforma radical y quiliástica debía ser reconocida y legitimada por las antiguas libertades de Inglaterra. Puede discutirse que su milenarismo fuera parte de su fracaso al impedirles romper totalmente con el mundo profano (*secular*). El calvinismo puro individualizado por Walzer era demasiado austero, demasiado rígido en su alienación, como para precisar de las esperanzas visionarias de la promesa apocalíptica. Pero el milenarismo era un rasgo más prominente en la mente puritana de lo que Walzer había percibido.

No obstante es necesario añadir varias dimensiones al retrato de Walzer y tendremos ocasión de comprobar que se trata de las dimensiones del tiempo. En primer lugar, es preciso estudiar la dimensión escatológica del activismo del santo —el presente sagrado en que actuaba, el futuro sagrado en que esperaba que ese presente fuera realizado— y esto nos llevará a recorrer todo el camino que arranca del vigoroso rechazo calvinista (y quizá agustiniano) a cualquier especulación sobre esta cuestión, hasta el siempre en aumento mileniarismo de las sectas y del antinominalismo que le acompañaba. Pero resultaría insuficiente analizar esta dimensión de manera aislada porque descubriríamos que en Inglaterra —aparentemente en mayor grado que en cualquier otra sociedad protestante— lo apocalíptico era nacional, es decir era un modo particular de considerar la nación como existente y operante en el tiempo sagrado, con la consecuencia de que el santo inglés podía ver su elección y su nacionalidad como inherentes la una a la otra: era santo y al mismo tiempo uno de los «Ingleses de Dios»*. Pero Inglaterra permanecería como un concepto irreductiblemente vinculado a una nación y como una realidad profana (*secular*) —para el puritanismo no había *Logres*, la Bretaña mística y esotérica de los románticos arturianos—, y el apocalipsis inglés, esto es, la doctrina de la Nación Elegida, debería ser, en consecuencia, considerado en parte un medio de conceptualizar una monarquía pública en un marco de un tiempo complejo y particular que a la vez era profano (*secular*) y divino, en el que el individuo, al tiempo santo e inglés, iba a actuar. Planteado en estos términos, el apocalipsis inglés se convierte en un modo de conciencia cívica, en uno de aquellos modos cuya emergencia hemos empezado a detectar en la historia inglesa. Y debido a que podrían existir tensiones —la historia de los años de Cromwell en su totalidad atestigua su existencia— entre la veneración del individuo por las instituciones de su Nación Elegida y los actos radicales que su elección podía exigirle representar sobre ellos, las evidentes concesiones del milenarismo al *saeculum* adquieren importancia. Como el milenarismo era en parte, un modo de conciencia nacional, podía to-

---

* Pocock alude aquí al clásico e importante libro de Christopher Hill God's, *Englishman and Oliver Cromwel and the English Revolution*. Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1970. *N. del T.*)

mar forma conservadora o radical; y debido a que podía encontrarse ante el dilema de optar por la acción conservadora o por la radical, era posible que se pudiera plantear el problema de la innovación de una forma considerablemente diferente —pero no extremadamente remota— a aquella en que Maquiavelo lo había considerado bajo el enunciado genérico de *virtù*. El modo apocalíptico puede, por ello, ser estudiado como uno de aquellos modos de conciencia profana (*secular*) que turbaron la pureza de la «revolución de los santos» y como uno de los modos de conciencia cívica que anticiparon la llegada del concepto clásico de ciudadanía.

El problema se convierte ahora en la necesidad de explorar los modos adicionales con que contaban los ingleses de la época posterior a la reforma para conceptualizar una monarquía pública en la que tenían la posibilidad de actuar, así como en la conveniencia de analizar los modos de acción adecuados para una realidad definida en esos términos. Debido a que existen razones suficientes para sospechar que el dilema del puritanismo cromweliano consistía en un conflicto entre los distintos modos de acción de los cuales uno era el del santo radical, podemos pensar, además, que los otros modos alternativos, cualesquiera que hayan sido, se habrían desarrollado con él y eran de alguna manera inherentes a él. Si consiguiéramos reconstruir el proceso que determinó su emergencia y evolución, superaríamos las excesivas simplificaciones en que incurrió Hanson —en las que, sin embargo, subyacen ciertas verdades— en cuyo decir los ingleses, que se veían privados de conciencia cívica por el predominio de la «doble majestad», terminaron precipitados en ella cuando dieron el traumático paso de negar la «doble majestad». Lo que, también, nos permitiría superar aquella simplificación —de pedigrí más o menos marxista— según la cual una intensa conciencia religiosa de la individualidad se habría secularizado de manera repentina en el racionalismo burgués porque antes nunca había existido una ideología de la clase emergente —aunque hay un buen número de evidencias para sugerir que la rápida secularización de la consciencia sucedió y ello requiera una explicación—. En *The Revolution of the Saints* encontramos un interesante pasaje en el que Walzer siguiendo a H.G Koenigsberger, presenta la conciencia revolucionaria desarrollándose como respuesta al impacto que sobre la conciencia en general tuvo la irrupción histórica del «estado moderno» [9]. Pero Walzer parece concebir todavía demasiado ese «estado» en términos de la tradición romántica, esto es, como una fuerza niveladora, centralizadora y racional, al que una respuesta adecuada es la alienación del individuo, una alienación en sí dura y radical. Tanto Walzer como Hanson, cada uno a su manera, parecen estar bajo la influencia del concepto de «sociedad tradicional» como antítesis inerte y prepolítica a la «modernización» [10]. Y este concepto, sin embargo, reelaborado con sumo cuidado e inteligencia, es susceptible de generar una dicotomía en nuestra reflexión. Hemos estudiado con detalle que los hombres

[9] Walzer, pp. 1-2, 16. Se refiere a Koenigsberger, «The Organisation of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century», *Journal of Modern History*, 27 (1995), pp. 335-351.

[10] Walzer, pp. 1-4, 13-16. Hanson, pp. viii-ix, 2, 7, 9, 11, 18, 336-344, 349-354.

del viejo occidente tenían acceso a más modos de conciencia y articulación del pensamiento que los simplemente tradicionales; y el paradigma de «humanismo» dentro del que este libro opera, sugiere una diversidad similar de modos de intensificar la conciencia que el individuo posee de sí mismo en relación al *saeculum* y a la cultura profana (*secular*).

Una copiosa literatura entre la historiografía más reciente, señala que el humanismo inglés desarrolló su conciencia cívica proyectando la imagen del humanista como consejero de su príncipe. En la medida en que el humanista considerado desde esta perspectiva, poseía, al igual que aquel jurista de Fortescue, una conciencia y una disposición al conocimiento de las que el príncipe carecía, la relación asociativa entre ambos deparaba a este una virtud propia, es decir, una capacidad individual para participar en la acción de poder y le permitía dar un paso en dirección a la imagen aristotélica del ciudadano. En su *Articulate Citizen and the English Renaissance* [11], Arthur B. Ferguson ha trazado a través de Thomas More, Thomas Starkey y Thomas Smith, la evolución de la imagen que los consejeros de los monarcas tenían de sí mismos, es decir, de su comprensión del papel que representaban, de las capacidades intelectuales y políticas que creían debían poseer para hacerlo, y del dominio público en el que lo desempeñaban, entendido como una asociación entre el príncipe y su súbditos cuyas relaciones podían definirse en términos de una obligación recíproca de buscar consejo y prestarlo. A medida que el relato de Ferguson va avanzando, se comprueba que ciertos aspectos de la asociación adquieren creciente importancia a expensas de su carácter jerárquico; el consejero es cada vez más reconocido por una capacidad en la que el príncipe confía y se convierte en algo más que un «buen» súbdito apelando a la conciencia de un «buen» señor; entonces es cuando expresiones como «cívico» y «ciudadano» comienzan a ser utilizadas por Ferguson y por alguna de sus figuras centrales. Pero la comunidad de consejo no se hace una república en el sentido acéfalo; en cuanto *«common weal»* o *res publica*, sigue siendo un *corpus* de la cual el príncipe es la cabeza, una jerarquía de órdenes en la que cada hombre que ocupa un lugar da su consejo (Walzer señala que la imagen de una diversidad de virtudes particulares se encontraba de hecho mejor preservada en la jerarquía medieval de órdenes que en el inescrutable individualismo de la predestinación calvinista) [12]. En la misma línea, Ferguson señala cómo la creciente capacidad humanista para dominar los conceptos seculares significó en Inglaterra, como a menudo lo haría en otros lugares, una disposición cada vez más adecuada para percibir el reino como entidad expuesta a sufrir procesos de cambio en el tiempo [13]. Pero resulta enormemente indicativo recordar cuáles fueron las fuerzas que este autor estima pretendieron imponer límites al desarrollo de esa disposición. Los idealistas sociales de mediados del siglo XVI

[11] Arthur B. Ferguson, *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Duke University Press, Durham, N.C., 1965.

[12] Walzer, cap. V, «The Attack upon the Traditional Political World», pp. 148-198.

[13] Ferguson, cap. XIII, «The Commonweal and the Sense of Change: Some Implications», pp. 363-400.

veían el gobierno —la sabiduría del príncipe aconsejado por la sabiduría del reino en el Parlamento— como capaz de legislar, y a la legislación como capaz de promover una distribución del bien público más próspera y justa de la que de hecho existía. Los humanistas que «discurrieron sobre el bien público» se empeñaron en una comprensión de las fuerzas económicas que operaban en la sociedad. Ese impulso, sin embargo, junto con el que trajeron consigo las ideologías del dinamismo, se volvió contra sí mismo y se dispuso a obrar en favor del ideal estático y medieval de preservar el reino como una jerarquía de grados: como un sistema de órdenes inamovible que debería resistir al cambio. Sólo existía un orden y fuera de él era el caos.

Lo que resulta significativo de todas estas afirmaciones, es que la exploración de Ferguson de los aspectos cívicos del humanismo inglés nos han llevado a los conceptos de Parlamento y legislación. Al tiempo que ampliamos nuestra visión de las diferentes versiones del humanismo cívico buscamos variantes locales de la figura del «ciudadano», el *zōon politikon* que gobierna y es gobernado. En el humanismo jurídico francés y en el pensamiento de las Guerras de Religión, parece manifestarse en gran medida en la forma del magistrado subordinado que (como *seigneur* u *officier*) gobierna y es gobernado; y la cuestión que nos planteamos es algo a lo que Bodino responde de manera completamente negativa: ¿una sociedad de magistrados de ese tipo puede constituir una *polis* o comunidad de participación? Pero Inglaterra con sus tribunales, con su *common law* y con su Parlamento contaba con una organización mucho más eficiente y sólida de consulta nacional y en lugar del magistrado que ejercía su *imperium* subordinado o derivado, en Inglaterra encontramos la figura más polifacética y a nuestros efectos mas cívica, del consejero que puede aparecer como el *country gentleman* representante de un condado o burgo para aconsejar a su príncipe en el Parlamento operando con un mandato que le faculta para tratar todos los asuntos que afectan al reino y para servir como representante del entero cuerpo político en un *commune consilium regni*. A medida que durante el siglo XVI la *gentry** fue asumiendo de forma progresiva la representación de los burgos, empezó a acudir en tropel a las escuelas, universidades y a frecuentar los colegios de abogados (*inns of Court***), buscando en ellos una educación que le facultara para servir al príncipe, aconsejarle y que lo hiciera apto para competir por el puesto

---

* *Gentry* es otro de los términos intraducibles que hace referencia a la estructura social y política inglesa del siglo XVII. En principio sirve para aludir a los propietarios de tierras que sin ser nobles titulados poseían fincas que explotaban y trabajaban subsistiendo de los que obtenían de sus rentas. La existencia de la *gentry* es uno de los muchos rasgos particulares que jalonan el proceso inglés de transición a la modernidad que a diferencia de lo sucedido en España y en los estados continentales absolutistas implicó y presupuso la existencia de un grupo social de propietarios de tierras libres que hicieron valer sus derechos y desempeñaron un papel político relevante. (*N.del T.*)

** *Inns of Courts* significa literalmente «los admitidos a los tribunales». Se trata de un concepto propio del mundo jurídico y judicial inglés en el que el derecho que se estudiaba en las universidades es aplicado por los tribunales, y en el que eran los abogados y sus colegios (sus corporaciones) quienes habilitaban para el ejercicio de una profesión legal en la que los jueces procedían también del mundo de los abogados y en principio, de la autoridad omnipotente del monarca. (*N. del T.*)

local y la influencia en una estructura de gobierno y jurisdicción que era a la vez del príncipe y suya. La educación que ellos recibieron puede ser calificada en un sentido general de humanista y de búsqueda de una variante inglesa de humanismo políticamente activo, y de un modo de humanismo derivado de una conciencia cívica asequible a los ingleses; y dicho esto, deberemos pasar de los idealistas de mediados de siglo hacia las ideologías emergentes de la *gentry* parlamentaria.

El humanismo de mediados de siglo había sostenido posiblemente la visión de que el Parlamento legislaba para el bien común del país (*commonweal*). Pero hacia finales de siglo, los caballeros de la Cámara de los Comunes (*House of Commons*) empezaron a comprender cada vez más la función del Parlamento en la tarea de preservar la libertad, y a concebir la libertad como algo enraizado en un entramado de costumbres inmemoriales con el que era posible identificar toda institución jurídica y gubernamental importante, incluso hasta el propio Parlamento. La ideología de la *Ancient Constitution** puede comprenderse acudiendo a una explicación puramente estructural: todo el derecho inglés era *common law*; el *common law* era la costumbre, y la costumbre descansaba en la presunción de inmemoriabilidad; la propiedad, la estructura social y el gobierno existían en tanto en cuanto se encontraban definidas por el derecho y se presumía por ello que eran inmemoriales [14]. Pero si entendemos todo esto como una ideología que se impone a medida que seres sociales encuentran nuevas formas de autoconceptualización, podremos caracterizarlo como un modo de conciencia cívica particularmente apropiado para una *gentry* que pretendía afirmarse en el Parlamento, en los tribunales y en la administración local del *common law*. Y la palabra «cívica» no la utilizamos aquí de manera inocente. Nada podía resultar más equívoco que definir la vehemente afirmación de la antigüedad de las leyes inglesas y de sus libertades como una aceptación pasiva de la «sociedad tradicional». Para hacer propia una distinción de Levenson [15], conviene señalar que se trataba de una conciencia más tradicionalista que tradicional en tanto que afirmación de conservadurismo, y en este sentido importa recordar que el hecho de conservar es en sí mismo una forma de acción. El inglés que entendió su reino como un entramado de costumbre y a sí mismo, como un animal generador de costumbres, veía al propietario, al litigante, al

---

* El término *Ancient Constitution* evoca toda la concepción política de suma trascendencia para el pensamiento constitucional inglés que en su día fue estudiada por Pocock en su tesis doctoral. Dada la imposibilidad de traducir adecuadamente su significación por el término «antigua constitución» se ha optado por dejar en el texto la expresión original con el propósito de llamar la atención del lector sobre las connotaciones que dicha fórmula lleva implícita. (*N. del T.*)

[14] Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, caps. II y III.

[15] Esta antítesis se repite en todas las obras de Levenson (anteriormente, ver cap. VIII, n. 54) en el deseo de hacer patente la diferencia que se debe establecer entre la mera transmisión de una tradición y su conceptualización defensiva o su transmisión. (Para otra elaboración de este tema, cf. Pocock, *Politics, Language and Time*, pp. 233-272.) El tema de *Confucian China and its Modern Fate* llevó a Levenson a enfatizar cómo una tradición podía morir cuando necesitaba ser conceptualizada en términos tradicionalistas. Pero para una comparación entre China y la Inglaterra de finales del siglo XVIII —donde esto sucedía— ver su *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, 2.ª ed., 1967, pp. 151-152.

juez, al consejero y al príncipe, comprometidos en una actividad constante: preservar, refinar y transmitir los usos y costumbres que hicieran de él y de Inglaterra lo que eran. El culto a la antigüedad consuetudinaria era un rasgo típicamente inglés del humanismo jurídico, y los grandes cultivadores de la antigüedad del reinado de Jacobo I Estuardo que lo afirmaron al tiempo que comenzaron a minar sus fundamentos, eran humanistas de un tipo muy especial. Y aunque alejados del humanismo cívico en el sentido republicano y florentino, eran, sin confusión y después del medievo, una especie de conciencia cívica; definían, en términos tradicionales, un reino público y un modo de acción a ese respecto.

Hemos visto que la costumbre en tanto que origen de la «segunda naturaleza», servía como mejor procedimiento para explicar qué hacía que un pueblo y sus leyes resultaran algo único y autónomo. Donde quiera que leamos que un pueblo debe estar gobernado por leyes apropiadas a su naturaleza, es de la «segunda naturaleza» y de su costumbre jurídica de lo que se está hablando. Reivindicar su singularidad equivalía a reclamar su autonomía y cuando se afirmaba que no había nada en la ley inglesa y en su gobierno que no fuera propio de su costumbre y autóctono, lo que se estaba diciendo era que los ingleses poseían una soberanía inmemorial e histórica sobre ellos mismos. Ellos no eran y nunca habían sido, nada que no hubieran hecho ellos mismos. Esta convicción de forma incluso más efectiva que la afirmación de Enrique VIII de que Inglaterra era «un imperio y como tal había sido siempre reconocida por el mundo» [16], era la expresión de un derecho profano (*secular*) a la independencia nacional respecto de la iglesia universal. En el pensamiento francés de finales del siglo XVI se había establecido un cierto lazo de afinidad entre el galicanismo que afirmaba la autonomía jurisdiccional de la iglesia en Francia y las labores de los grandes académicos e historiadores que se valían de toda la complejidad de la historia legal e institucional francesa para discutir qué era *sui generis* y de elaboración propia [17]. Conceptualizado en términos menos sofisticados el culto a la *Ancient Constitution* rindió el mismo servicio a la Iglesia de Inglaterra que si hubiera sido establecido por ley.

Pero la autonomía histórica de Inglaterra en asuntos religiosos se afirmó —así como la de Francia no y como tampoco parece haber sido el caso en una escala comparable, del resto de las naciones protestantes— mediante la construcción de un Apocalipsis nacional, que se debió fundamentalmente a los exiliados del reinado de María Tudor y que encuentra su expresión clásica en los *Acts and Monuments* de John Foxe. Es posible que el origen conceptual de esa reformulación inglesa de la historia sagrada descanse en la reclamación que lleva a Enrique VIII a proclamar que Inglaterra era un «imperio». A pesar de que los oficiales de Enrique no pretendieran otra cosa que afirmar el estatus jurídico de Inglaterra, lo cierto es, sin embargo,

---

[16] «An empire and hath so been acknowledged in the world», Preámbulo al *Act in Restraint of Appeals* (1533). R. Koebner, *Empire*, Cambridge University Press, 1961, pp. 53-55, y posterior n. 18.

[17] Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, especialmente caps. VI, IX y X.

que un imperio necesitaba tener una filiación histórica con Roma, y la figura de Constantino, nacido en York y que desempeñaba un papel en las leyendas troyanas y artúricas de la vieja «Bretaña», estaba listo para suministrarla [18]. Pero Constantino, en su condición de primer emperador cristiano, hacedor y deshacedor de papas y concilios, autor y no autor de una pretendida «Donación», podía aparecer también como el mejor argumento en relación a las derivaciones de la iglesia y el imperio. Se le podía presentar como «un igual de los apóstoles» que había establecido la iglesia como una extensión de la autoridad imperial, o se le podía hacer aparecer como el gran apóstata que había establecido una falsa iglesia abdicando desordenadamente su autoridad. Y las variantes de ambas versiones resultaban innumerables y confusas. Algunas o todas ellas, sin embargo —y antes o después lo mismo sucederá con cualquier interpretación de la iglesia en términos de sistemas legales rivales— deben presentar el Cuerpo de Cristo, o la iglesia militante tal y como aparece en la historia, y en consecuencia, deben presentar un esquema de historia sacralizada para hacer que aparezca en él. Volvemos al punto donde el príncipe secular y el hereje antiagustiniano podían estrecharse la mano; los dos pretendían rechazar que la iglesia poseyera sobre la tierra una autoridad derivada de las jerarquías celestiales inamovibles y queridas por Dios desde la perspectiva extratemporal del *nunc-stans* y ambos tenían un interés en identificar la salvación humana con la historia humana a fin de poder negar que el papa tuviera una autoridad sobrenatural y de explicar cómo había conseguido articular un fundamento falso de semejante autoridad. Pero si la historia y la salvación humana eran procesos conectados, una injusticia histórica sostenida —por ejemplo, una que negara esa identificación— debía ser obra de fuerzas hostiles a la salvación. De aquí que la idea de que el papa era el Anticristo, una falsa imagen del retorno de Cristo que figuraba en tantas versiones del drama escatológico, fuera a convertirse en un dogma [19]. La superchería del papa no consistía en su pretensión de ser el Mesías revivido sobre la tierra, sino en su afirmación de que Cristo estaba presente a través del tiempo en la sustancia del sacramento y en las instituciones de la iglesia. Contra él, príncipes piadosos, sosteniendo su autoridad puramente profana (*secular*), defendían la pureza del tiempo en que Cristo todavía no había regresado sabiendo que no lo había hecho pero que lo haría. El *saeculum* era más genuinamente cristiano que la falsa pretensión de eternidad propugnada por Roma. Aun cuando los nuevos santos radicales, conscientes cada uno de su propio aislamiento completo ante Dios y de la total singularidad de la relación como creyente con Dios, no consideraban que el príncipe secular ejerciera una autoridad análoga a la de Cristo —algunos probablemente lo creyeron—, sin embargo, sí lo consideraban como un testigo y protector de testimonios de la verdad concerniente

[18] F. J. Levy, *Tudor Historical Thought*, The Huntington Library, San Marino, 1967, p. 83. Quien a su vez cita a R. Koebner, «The Imperial Crown of this Realm', Henry VIII, Constantine the Great and Polydore Vergil», *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 26 (1953), pp. 29-52.

[19] William M. Lamont, *Godly Rule*. Christopher Hill, *Antichrist in Seventeeth-Century England*. Oxford University Press, Londres, 1971.

al retorno de Cristo: un juez y por lo menos, un protector de profetas en el nuevo Israel.

Pero el desarrollo de una apocalíptica inglesa también deriva de la circunstancia de que fuera Inglaterra la que ahora afirmaba ser responsable de sus propios actos en el drama de la historia sagrada. De alguna forma, las mitologías imperiales y apocalípticas eran sólo medios para proteger esa nueva forma de conciencia. En su reciente y por lo demás influyente estudio sobre Foxe, Haller señala —desde un punto de vista muy alejado del de Walzer— que los líderes del exilio del reinado de María no eran rebeldes excluidos y adversarios del orden social, «sino dignidades de alto rango de una jerarquía deportada y de una clase intelectual que atisbaba la posibilidad de una vuelta al poder legítimo por medios legítimos» [20]. El signo divino que les convenció de que su nación había sido la elegida —la muerte de María y la entronización de Isabel— les aseguró un retorno legítimo y les evitó el recurso al tiranicidio y a la rebelión; hasta dónde podrían haber llegado empujados por una verdadera alienación revolucionaria si ese hecho se hubiera retrasado demasiado, no lo sabemos. Lo cierto es que el advenimiento de Isabel no se retrasó y que el «imperio» que ellos consideraban adversario del Anticristo y testigo de la verdad continuó siendo «Inglaterra», un complejo entramado de leyes seculares, legitimidad profana (*secular*) e historia profana (*secular*). Ese entramado ocupaba un momento apocalíptico y representaba un papel apocalíptico. Contamos con otro dato que ilustra la tesis de que fue lo profano (*secular*), es decir, lo histórico, lo que impulsó y requirió de lo apocalíptico. Pero existe una diferencia importante entre este momento de la historia inglesa y nuestro último encuentro con esta clase de eventos en la Florencia del siglo XV; para Savonarola la afirmación del papel apocalíptico de Florencia implicaba tanto una afirmación como un repudio del pasado laico (*secular*) de la ciudad; era la «segunda naturaleza» de los florentinos la que les hacía aptos para iniciar la renovación de la iglesia, pero en aquella renovación la «segunda naturaleza» iba a ser destruida a fuego. Para las mentes legalistas y legitimistas de los ingleses de la época Tudor, la renovación —si tal término tenía cabida entre su vocabulario— consistía fundamentalmente en recuperar una legítima jurisdicción sobre sí mismos (incluso el santo estaba radicalmente interesado en lo legal). Pero una jurisdicción —especialmente para hombres dispuestos a pensar en el derecho en términos de precedente y de costumbre— debe estar enraizada en un pasado y aquel pasado exige ser constantemente reafirmado. En consecuencia, la visión de Inglaterra ocupando un momento de elección apocalíptica, implica también la visión de Inglaterra representando un papel especial —identificado con la preservación de una jurisdicción autónoma— en toda la historia de la iglesia. El Arzobispo Parker, así como John Foxe, trabajaron para reconstruir los detalles de esa historia en la que José de Arimatea, Constantino, el Rey Juan, Wyclif e Isabel desempeñaron importantes papeles [21]. La idea de la singularidad de Inglaterra en la historia sagrada culmina en la frase de Milton, tantas veces repetida,

[20] Haller, *Foxe's Book of Martyrs* (anteriormente en cap. II, n. 22), p. 85.
[21] Haller, pp. 63-70, 108-109, 137-138, 149-172; Levy, pp. 87-97, 101-105, 114-123.

pero que posiblemente en la mente de su autor no pretendiera sonar en el sentido que le otorgaría John Bull, «como de costumbre, Dios se revelaría, primero a sus ingleses» —*as his manners is, first to Englishmen*— [22].

El apocalipsis inglés miraba, por tanto, al pasado e, inicialmente al menos, propendía hacia la tesis postmileniarista de que los mil años de encierro a que el diablo estuvo condenado habían vencido ya, y que la lucha definitiva contra el Anticristo se hallaba próxima, mucho más que hacia la proclamación premilenarista del advenimiento del reino de los mil años de Cristo y los santos en el que la renovación de todas las cosas sería efectuada. La primera lectura era más favorable al propósito de confirmar la validez de las instituciones existentes, la segunda beneficiaba a aquellos que proclamaban su inminente superación. Se trataba de dos actitudes que Savonarola había conseguido conectar como si estuvieran muy próximas, pero que en Inglaterra aparecían profundamente distanciadas. La diferencia entre ambos estaba en el distinto criterio que exhibían a la hora de establecer prioridades y de repartir entre ellas los énfasis. El postmileniarismo podía sustentar siempre que el reino de Cristo en la tierra estaba por llegar, aunque frecuentemente dramatizaba la decisión de no hacerlo. Pero conviene que volvamos al estudio de lo apocalíptico como modo de conciencia cívica. La Nación Elegida —Inglaterra entendida como realidad inserta en un momento determinado y en posesión de una dimensión en la historia sagrada— era el teatro de la acción, y el individuo se definía en razón a su estructura —propia de un «Inglés de Dios» más que de simple «santo»— representando un papel en aquel escenario. No obstante, sus formas de acción podían ser y de hecho se manifestaban en una amplia variedad. Como súbdito del «príncipe divino», sucesor quizá de Constantino, que gobernaba la Nación Elegida y la preservaba contra el usurpador Anticristo, su acción era definida como un acto de obediencia; se ha demostrado de manera convincente que para los puritanos de Foxe el pecado del obispado bajo el mandato de arzobispo Laud había estado en la pretensión de derogar la autoridad del príncipe, no en aspirar a hacerla absoluta [23]. Pero la singularidad de Inglaterra y, por tanto, su pureza frente a cualquier contaminación proveniente del Anticristo, resultaba de la posibilidad de que pudiera ser definida también en razón a su antigüedad como una comunidad de costumbre. Y en este caso, la actividad que se esperaba de los ingleses de Dios era la que se correspondía con la del heredero en el *common law* que recibe de sus antepasados propiedad, libertades y costumbres y las trasmite a su muerte convenientemente perfeccionadas. Para los hombres de 1628, la reafirmación de la Carta Magna y la lucha contra el Anticristo en Inglaterra y en el extranjero iban a ser en buena medida lo mismo [24]. Pero a fin de cuentas, la actividad de los ingleses de Dios debería definirse tarde o temprano como la del santo puritano; pero en este punto podía empezar a ha-

---

[22] Milton, *Areopagitica; Works*, IV, Columbia University Press, Nueva York, 1931, p. 340.

[23] William M. Lamont, *Marginal Prynne, 1600-1669*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963, pp. 15-21.

[24] Véase el discurso de Rouse contra Manwaring en Cobbett, *Parliamentary History of England*, II (1807), pp. 377-379.

cerse visible una disyunción entre la Nación Elegida y la comunidad de los elegidos. Si el énfasis recaía sobre la primera, la acción del individuo consistiría en obedecer al príncipe, conservar las costumbres y en preservar la integridad del reino; por contra si el acento se situaba en la segunda, la comunidad de los elegidos podría hacer aquello que estaba llamada a hacer y el teatro de la acción política podría circunscribirse exclusivamente a sus relaciones con Dios y las que entre ellos mismos mantuvieran, como de hecho harían. Podemos constatar fácilmente que resulta altamente probable que el inglés de Dios se viera obligado a optar entre actuar como inglés, es decir, como ser político tradicional, o como santo. Pero no es seguro que tal comprensión signifique entender el problema en sus planteamientos de fondo.

Se ha sugerido que lo apocalíptico inglés —que no tiene un equivalente cercano entre los fenómenos del protestantismo— se desarrolló gracias a la intensidad del compromiso de los protestantes ingleses con las instituciones políticas de su reino; conjugando lo herético con lo quiliástico, el protestante inglés hizo coincidir su elección como su pertenencia a una nación histórica y procedió a reescribir la historia sagrada para acomodarla a la única opción posible. Trabajos recientes sobre la estrecha conexión entre John Foxe y John Knox, sugieren que Knox poseía una conciencia relativamente modesta de la nacionalidad escocesa histórica y el pensamiento apocalíptico del calvinismo escocés antes de 1637 careció de un relato coherente de la historia escocesa que la proclamara la Nación Elegida [25]. Pero si lo que impulsó al santo puritano en dirección a lo apocalíptico fue un compromiso de tipo profano (*secular*), es justo que lo veamos como un individuo notablemente menos alienado del orden social y de su gobierno de lo que Walzer en ocasiones sugiere; es por ello por lo que deberemos reexaminar el papel en el pensamiento puritano de aquella antinomia que Walzer se había abstenido de analizar. De común, la antinomia surge cuando el creyente tiende a la convicción de que la autoridad de Dios o del Espíritu que se ejerce directamente sobre él y dentro de él, adquiere prioridad y anula la autoridad de cualquier ley previamente reconocida como expresión de órdenes necesarias para su salvación; en casos extremos es posible que él proceda simbólicamente a violar la vieja ley para significar que ha avanzado más allá o que está por encima de ella. Los cristianos estaban en contradicción con la ley de Moisés; los espirituales joaquinitas en relación con la edad del Hijo y la autoridad de los sucesores de San Pedro; y el premileniarismo quiliástico fue casi siempre inevitablemente antinómico respecto de las formas conocidas de autoridad. Pero nuestra idea de antinomia, entendida como fenómeno de sociología de la religión, es una característica de las sectas independientes radicalmente alienadas de la autoridad eclesiástica y de los magistrados. Y en los anabaptistas, mennonitas y otras sectas de la Reforma Radical hay muchas evidencias de ese fenómeno. Tanto las sectas radicales, como toda clase de antinomias, fueron abundantes en la fase cromweliana de la revolución puritana, pero en general, se caracterizaron por contar con un mayor grado de politización y

[25] Arthur H. Willianson, «Antichrist's Career in Scotland: the Imagery of Evil and the Search for a National Past», Tesis doctoral no publicada, Washington University, 1973.

una más acusada disposición a presentar programas de reforma profana drástica en ámbitos como el gobierno, el derecho y la distribución de propiedades, que sus coetáneos hermanos suizos, alemanes y holandeses. Y el problema para los historiadores consiste en determinar si este fenómeno únicamente indica el impacto de la diferencia entre calvinismo y milenarismo, Reforma magistral y Reforma radical en la relativamente autoconsciente y bien gobernada sociedad de Inglaterra.

Pudiera parecer que se trataba simplemente de una diferencia de intensidad, que la misma alienación o convicción de depravación y experiencia de conversión que llevó al triunfo de la disciplina en personalidades de tipo calvinista, determinó el triunfo del Espíritu antinómico en personalidades de tipo sectario. Pero Walzer, al frenar abruptamente de forma deliberada su análisis en los sectarios, parece estar indicando que no basta una extrapolación para explicar el fenómeno de las antinomias. Si se puede aceptar, como hemos venido sugiriendo, que el santo inglés no estaba radicalmente alienado del orden profano (*secular*) sino por el contrario radicalmente involucrado en él y que su apocalíptica era la medida y el producto de esa implicación, la diferencia entre calvinismo y milenarismo deja de aparecer como una simple cuestión de existencia de dos planos en la misma secuencia de alienación. El momento crucial sería aquel en el que el inglés de Dios, que inicialmente pensaba que su nación era la elegida en razón a la intensidad de su implicación en las instituciones, llegara a creer que alguna o todas esas instituciones no resultaban merecedoras de la misión para la que la nación había sido elegida. Este momento —y la situación se repetirá frecuentemente entre los años 1641 y 1643— ha sido identificado por Lamont como aquel en que el creyente abandona la apocalíptica de Foxe por la de Thomas Brightman, el hombre que declaró que la iglesia de Inglaterra no era más que la Laodicea del tercer capítulo del Apocalipsis y que la iglesia de Filadelfia se encontraba en otro sitio o estaba todavía por llegar[26]. Este es justamente un momento de antinomia, pero las leyes que los elegidos rechazan son —puesto que la iglesia rechazada ha sido «establecida por ley»— de naturaleza profana (*secular*) y poseen una historia laica (*secular*) bien conocida que debe ser reevaluada y condenada. Una a una, instituciones como la iglesia, la monarquía y el propio Parlamento, pasarán por este peculiar limbo y cada vez que eso suceda una nueva página de la historia inglesa será negada y, por consiguiente, reescrita. Y mientras que las capacidades políticas de los ingleses de Dios con mayor carga antinómica se dedicaban a concebir nuevas instituciones para reemplazar las anteriores, el resto de los ingleses de viejo cuño se adhirieron con fruición al cultivo de un retorno de lo que era antiguo, incluso aunque eso no hubiera sido lo elegido. William Prynne —de nuevo en el análisis de Lamont— aparece como aquel que optó por la *Ancient Constitution* después de toda una vida comprometida con la Nación Elegida; acabó su carrera de manera heroica en los archivos de la Torre de Londres estudiando los orígenes del Parlamento, mientras que en términos bastante patéticos se comparaba con Hilkiah, el sacerdote que «encontró el libro de la ley en la casa del Se-

[26] Lamont, *Marginal Prynne*, pp. 59-64; *Goldly Rule*, pp. 49-52.

ñor»[27]. Pero en los archivos de la Torre de Londres no había posibilidad de encontrar un texto de la Alianza (*Covenant*), sólo había un registro de usos y precedentes.

Radicales o conservadores, los ingleses de Dios podían secularizar su pensamiento incluso de manera inconsciente, bien afirmando, bien resistiendo, un impulso revolucionario que ahora es posible reputar de antinomia, como resultado paradójico de un compromiso con las instituciones inglesas asumido en términos tan vitales que, por un lado, los milenaristas se verían obligados a embarcarse en la tarea de transformarlas aunque en su camino debieran coincidir con aquellos que operaban movidos por cálculos de utilidad racional, mientras que, por otro, los conservadores abandonarían, para defender las instituciones, la apocalíptica que les había servido para afirmar su importancia. La dialéctica del *Ancient Constitution* y la Nación Elegida resultaba compleja y se nutría de bastante más elementos que de las aportaciones provenientes de ambas tesis. Pero —al coste de anticipar lo sucedido en los años de la Guerra Civil y de Cromwell— hemos pergeñado ya un panorama de los modos de conciencia cívica que deberemos tener en cuenta cuando exploremos los orígenes del humanismo maquiavélico en Inglaterra. Si alguna vez hubo un momento —que algunos sitúan en el Protector Somerset a medio camino del siglo Tudor[28]— en que los humanistas del «bien común» (*Commomwealth*) podían haber esperado servirse del poder legislativo del Parlamento para crear un régimen de justicia social, muchas serían las fuerzas que conspirarían para estrangularlo. El miedo al desorden obligó a una adhesión obstinada a la idea de que Inglaterra era una jerarquía de rangos sociales. La determinación de la *gentry* de preservar su propia posición de preeminencia en la propiedad de la tierra y sus oficios administrativos locales, aseguró que cuando sus representantes accedieron en masa al Parlamento y a las escuelas, pudiera aflorar una nueva conciencia, expresión de su ideología, que presentaba al Parlamento como un tribunal y a su actividad política como un obrar encaminado al mantenimiento de una herencia consuetudinaria. El sector duro de los protestantes volvió del exilio pertrechado de una ideología dirigida tanto a los ingleses institucionalmente comprometidos como a los santos alienados radicales y buscó poner en marcha su programa de reforma de la iglesia radical a través de la acción en el Parlamento, haciendo que, de ese modo, este órgano iniciara un proceso de reclamar la iniciativa política incluso contra la corona. Utilizar el Parlamento para satisfacer las demandas puritanas era un imposible y no dio resultado a ninguna de las finalidades inicialmente proyectadas, pero significó contribuir a destruir la cohesión hasta entonces existente entre corona y Parlamento, y sirvió para instituir aquella extraña alianza entre el caballero y el jurista devoto de la antigüedad, y el santo consagrado a organizar y a promover lo nuevo, que iba a provocar una quiebra en el espíritu puritano y a conferirle su dinamismo, asegurando tanto la revolución como el fracaso de la revolución en el siglo siguiente.

---

[27] Pocock, *Ancient Constitution*, p. 159, y generalmente, pp. 155-162; Lamont, *Marginal Prynne*, pp. 175-192.

[28] W. K. Jordan, *Edward VI: the Young King*, Belknap Press, Cambridge, Mass., 1968, pp. 416-438; Ferguson, *The Articulate Citizen*, pp. 271-273.

El inglés de Dios era un animal complicado y si habría una revolución de los santos también la habría de los consejeros. Pero lo que la *gentry* del Parlamento aprendió de la *classis* presbiteriana*, de la congregación independiente y del *common law* fue una técnica para organizar la cámara de los Comunes en comités que podían desafiar a la Corte inventando nuevos precedentes y nuevas pretensiones de antigüedad jurídica**. Estamos todavía lejos de la ciudadanía en sentido clásico. Existía una profusión de nuevos modos de conciencia y de acción cívica, pero todavía no se había abierto camino una manera de considerar la comunidad política como aquella suma de formas interrelacionadas que, como hemos visto, eran la esencia de la teoría de la *polis*. En un sentido importante es verdad que, después de todo, la Inglaterra postisabelina carecía de una conciencia cívica completamente desarrollada y estaba bajo la servidumbre de la doctrina de la «doble majestad». La literatura de ese debate desde 1614 hasta incluso 1649, muestra que había toda una teoría altamente elaborada del reino y la autoridad, como también existía una teoría igualmente elaborada del privilegio y la costumbre, junto con un sentimiento de veneración religiosa hacia las dos, y algunos medios para relacionarlas. Y decir que este hecho revela una falta de conciencia cívica, es menos cierto que decir que la había en exceso, incluso más allá de los esquemas institucionales y conceptuales disponibles para contenerla. En el imprevisto colapso de los años cuarenta y cincuenta, se hicieron intentos tanto por parte de los radicales como del lado de los conservadores, para reformular los términos en que los ingleses, en tanto que seres cívicos, deberían vivir en una comunidad política, y, en ese empeño, a las teorías del republicanismo clásico les correspondió en suerte representar un determinado papel.

[II]

La costumbre y la gracia —dos de los tres supuestos del modelo en que descansa este libro— servían a la muy autónoma Inglaterra de los últimos años Tudor como medio de autoexplicación y como instrumento que le suministraba imágenes de su singular, aunque persistente, existencia en el tiempo. Ahora se trata de estudiar las circunstancias en que se hizo importante el uso del tercer lenguaje de la particularidad en el contexto de nuestro modelo: aquel que se basaba en aquellos conceptos de fortuna y virtud que en Florencia parecen haberse hecho cruciales sólo cuando la conciencia republicana alcanzó un cierto grado de intensidad. Los ingleses de la época isabelina estaban familiarizados con esos conceptos y no pocos de entre ellos

* La *classis* era una institución de la iglesia presbiteriana. (*N. del T.*)

** Pocock está aludiendo a uno de los hitos que señalan la conversión de la cámara de los Comunes inglesa en parlamento liberal: la aparición del sistema de comisiones. En relación con la configuración histórica de la cámara de los Comunes y su proceso de evolución resulta todavía de imprescindible lectura el clásico trabajo de Redlich, *The procedure of the House of Commons*, Londres, 1908 (traducido del original alemán al inglés, y publicado en Leipzig en 1905).

eran diligentes estudiantes de la teoría política humanista en su forma republicana —el *Coriolano* de Shakespeare sólo pudo haber sido representado ante una audiencia sensible a la idea de que una república equilibrada era necesaria para prevenir la corrupción de la virtud cívica [29]— sin que personalmente fueran republicanos. En consecuencia, la abundante literatura sobre la Fortuna recogida en obras dramáticas e históricas está acusadamente marcada por el signo del orden; la metáfora de la Rueda es utilizada en ella para disuadir al individuo de la ambición desmedida que podía tentarle a vislumbrar la posibilidad de escapar a su rango social [30]. Eso no es incompatible con una visión clásica de la ciudadanía; dentro de ciertos límites es posible decir que los «pocos» y los «muchos» son órdenes o estamentos sociales que deben permanecer en las posiciones sociales que respectivamente les corresponden y que practican las virtudes que les son propias: en ese sentido, república y jerarquía son una misma cosa. Aun así, hay una diferencia radical entre elementos ordenados en una cadena descendente y elementos que se equilibran los unos con los otros; este último equilibrio es cinético: se mantiene por un movimiento interno de presiones y contrapresiones, por la compensación de fuerzas de unos elementos contra otros que permite que cada uno permanezca fijo en la naturaleza (o virtud) que le ha sido prescrita. Hemos visto que Donato Giannotti estudió las implicaciones del equilibrio de actividades hasta el punto en que comenzaban a surgir las contradicciones. En el análisis final de Boecio, el precio a pagar por una vida de actividad pública era la vulnerabilidad ante la fortuna, y la república, en la medida en que era la comunidad en la que cada individuo se definía por su actividad, venía a también a definirse como aquella comunidad que por su forma política servía para luchar contra esa vulnerabilidad. Los estados y las naciones, como los individuos, podían alzarse y caer cuando la ambición les condenaba a subir sobre la Rueda, pero sólo la república obligaba al individuo a oponer su virtud a la fortuna como condición de su existencia política. La virtud era el principio de las repúblicas.

Un corolario de todo este razonamiento es que desde el momento en que la sociedad política se considera comunidad de seres activos, debemos esperar signos de la polaridad virtud-fortuna y —dada la amplia difusión por Europa de la literatura florentina— de una verdadera comprensión y participación en las preocupaciones maquiavélicas. Pero hemos sentado como premisa que en la Inglaterra posterior a la Reforma, una conciencia de ese tipo tendría que haber entrado en competencia con otros modos —la estructura jerárquica de la sociedad, la comunidad de costumbre, la estructura nacional de elección— que definían al individuo como sujeto activo en la vida pública, incluso fijando su actividad en niveles inferiores a aquellos que hizo del hombre maquiavélico existencialmente dependiente de su propia virtud.

---

[29] Ver Huffman, anteriomente citado (cap. X, n. 2).

[30] Levy, *Tudor Historical Thought*, pp. 212-225. Para el concepto de *fortuna* prevalente entre la nobleza y sus clientes, muy alejados de la Corte, pero básicamente distinto de las imágenes más tradicionales que aquí predominan, véase M. E. James, *Past and Present*, 48 (1970), pp. 71-78 y 60 (1973), 52.

Mientras que estos modos de conciencia se mantuvieran, sería difícil e incluso innecesario, considerar al inglés como ciudadano maquiavélico o a Inglaterra como una Roma maquiavélica. Y mientras se presumiera que el individuo actuaba en un esquema estable de autoridad moral, la conciencia de la presencia de Maquiavelo se vería limitada —y distorsionada— a los aspectos molestos y moralmente subversivos de su pensamiento. La distorsión podrá ser explicada más adelante en función de la hipótesis de que su capacidad de subversión moral sólo resulta completamente comprensible cuando su republicanismo consigue ser totalmente entendido y digerido. Los súbditos de los príncipes cristianos que se llenaron de rabia contra el perverso autor de *Il Principe* probablemente no iban a considerar las cosas desde una perspectiva correcta[31].

Si tomamos como presupuesto el principio de que un verdadero maquiavelismo sólo puede darse allí donde una comunidad adquiere plena conciencia de que su *vita* es *activa* hasta el punto de crear su propia moralidad, resulta significativo que los primeros maquiavélicos ingleses fueran los cortesanos. La Inglaterra posterior a la Reforma era todavía una sociedad principesca y el microcosmos social que giraba en torno al príncipe era el medio en que los hombres devenían más autoconscientes de su condición de seres activamente gobernantes. Desde una perspectiva ideal, la visión que de sí misma poseía la corte era platónica: una estructura articulada en tantos grados como planetas giraban en órbitas que se situaban alrededor de un sol central. E incluso cuando se hizo evidente que Greenwich y Whitehall* no eran el hermoso y apacible Urbino, sino despiadados y sadomasoquistas vértices de poder, la vieja perspectiva permitía a la Rueda de la Fortuna mantener la imagen de la vida del cortesano en un sentido que mantenía su carácter medieval. El cortesano caía sólo porque había pretendi-do levantarse. Pero esta literatura revelaba también la percepción —que San Agustín y Boecio hubieran comprendido incluso rechazándola— de que el cortesano era lo que a duras penas podía evitar ser. Tenía su *virtus*, su *ingenium*, que le compelían a actuar en búsqueda tanto del servicio como del poder y que lo exponía a la *fortuna*. Cuanto más consciente fuera de ello, más llegaría la Corte a ser un mundo con sus propias leyes morales y el cortesano por su naturaleza, debería exponerse no sólo a la inseguridad de la vida en la Corte sino a los dilemas morales que allí surgían. Una tardía expresión de esta comprensión en el reinado de Carlos I se va a encontrar en la gran carta escrita por Sir Edward Stanhope a Wentworth cuando el último se preparaba para acceder el cargo de *Lord Deputyship* para Irlanda[32]. Pero aunque la corte isabelina y jacobina fueran el origen de muchos escritos memorables en los que se expresaba el hastío y la fascinación que ellas ejercían, ninguna guía o manual de la vida

[31] El mejor relato sobre el antimaquiavelismo inglés es el de Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1968.

* Greenwich y Whitehall son los lugares de residencia de la Corte cuya referencia sirve a Pocock para establecer una analogía entre los problemas de la Inglaterra Tudor y los de la Italia cortesana en que había sido gestado *Il Principe*. (*N. del T.*)

[32] Pérez Zagorín, «Sir Edward Stanhope's Advice to Thomas Wentworth [...]», *The Historical Journal*, 7, n.º 2 (1964), pp. 298-320.

cortesana alcanzó el nivel de visión política de un Maquiavelo o un Han Fei. En tanto que comunidad política, la Corte no era completamente natural para el hombre, hacía resaltar demasiados pocos aspectos de demasiadas pocas personalidades. Sólo la república planteaba un desafío moral completo.

Cabe decir que algo de la conciencia política de la *Court* (Corte) fue transferido al *Country** (país). Que mientras nobles descontentos y caballeros intensificaban su sentido de comunidad en el Parlamento y en los condados, la propia Inglaterra llegó a ser considerada como una comunidad de bienes (*commomwealth*) en la que las relaciones entre los estamentos y los soberanos eran cinéticas: estaban vinculadas a las variaciones de la fortuna y resultaban susceptibles de ser descritas en términos que bordeaban lo maquiavélico. Pero nuestro lenguaje es todavía tentativo. Viejos modos de expresión centrados en la imagen medieval de una autoridad descendente desde Dios y que definían el lugar de cada rango en la jerarquía social, tenían aún tanto peso que los elementos de una visión republicana debieron ir haciéndose lenta y gradualmente camino contra la idea dominante. Y cuando nos encontremos —como haremos— con textos o fragmentos de pensamiento que tengan marcadamente el sello maquiavélico, toparemos con una dificultad añadida en el hecho de que pueden haber sido filtrados a través de un lenguaje político interpuesto conocido como «tacitismo», cuya relación con el maquiavelismo resulta ambigua[33]. La concepción «tacitista» aceptaba la autoridad del príncipe como natural, o al menos la reconocía como hecho dado, más que como innovadora, y ello fue lo que le permitió compartir aquella denuncia general contra Maquiavelo que lo consideraba un escéptico hacia la autoridad hasta el extremo del ateísmo. Pero el «tacitismo» se centraba en las relaciones de cortesanos, senadores y otros aristócratas con un príncipe celoso y suspicaz, lo que le permitió recepcionar los modos maquiavélicos de describir un mundo político convulso y peligroso que, sin embargo, era parte de la estructura universal de autoridad. El príncipe «tacitista» tenía razones para ser suspicaz porque reinaba natural y legítimamente sobre hombres que no eran mejores de lo que el mundo real —es decir, el que realmente existía después de la Caída (en el pecado)— les permitía ser; aun así, podía no ser capaz de resistir el peso de su sospecha y precipitarse en el exceso y distorsionar el funcionamiento natural y legítimo de su poder —resultaba lugar común decir que los celos eran característicos de los tiranos—. El Enrique VII de Bacon es el retrato de un príncipe que consigue dominar sus sospechas; pero nos dice

---

* Los términos *Court* y *Country* hacen referencia a una de las dicotomías estructurales básicas del lenguaje político inglés primero y británico después. La *Court* alude al poder del monarca y de las fuerzas que se sitúan en su entorno, mientras que el *Country*, a lo que más adelante se conocerá como la sociedad, la nación o el país. En realidad la diferencia arranca de la contraposición medieval *rex-regnum*, en el momento del nacimiento de lo que se ha llamado estado estamental; esta dicotomía se mantiene durante los conflictos de la época de los Estuardo y toma cuerpo y significado fundamental en el siglo XVIII, como veremos en los capítulos siguientes de este libro. (*N. del T.*)

[33] Levy, pp. 237-251; Peter Burke, «Tacitism», en T. A. Dorey (ed.), *Tacitus*, Basic Books, Nueva York, 1969.

más de una vez que aunque esos nobles no temían al rey, no cooperaron con él más allá del límite de su deber[34].

En los límites en que este lenguaje tacitista, maquiavélico o de otro origen, fue aplicado a la relación rey-estamentos u órdenes del reino de Inglaterra, el problema de la estabilidad del reino pudo ser narrado en términos diferentes de aquellos predominantemente medievales a que habían acudido los escritores de la época Tudor para referir las guerras entre Lancaster y York. En las obras de algunos de los más preclaros —e insatisfechos— intelectos medievales de los cortesanos postisabelinos, podemos —teniendo cuenta de advertencias anteriores— detectar evidencias de que un proceso de tal signo estaba empezando a producirse. El prolijo y versificado *Teatrise of Monarchy* de Fulke Greville está concebido en lo que a esa cuestión se refiere, en un lenguaje plenamente concordante con una teoría descendente del poder: la autoridad del rey es absoluta, los hombres no pueden resistirla y de su comparación con aristocracia y democracia se deduce la evidente desventaja de esos modos alternativos de soberanía. Pero la monarquía existe sólo como respuesta a la imperfección del mundo y esa imperfección es el resultado de una mutación, innovación o caída. Existió una edad de oro «antes del tiempo histórico» (*before the tymes of story*) en la que el orden se mantenía sin necesidad de que mediara el poder de la espada o del cetro, pero

> una serie de tiempos desproporcionados
> los propios humores del tiempo, anegaron aquel comercio
> cuya imagen proyecta la sombra de la edad de oro[35].

El «*tymes of story*» comienza cuando los hombres exigen ser gobernados por un soberano cuyo temor les infundirá el respeto al orden; y el monarca no se presenta aquí como un simple juez encargado de imponer obediencia a las leyes eternas que los hombres se niegan a acatar, sino como un gobernante que practica una política de manipulación que actúa sobre la naturaleza ahora perpleja y temerosa, de unos súbditos que buscan poder a través de unas formas que no alcanzan a comprender plenamente. El suyo es un arte y, como tal, tiene su arcana porque los seres sobre los que se practica no son plenamente racionales, e incluso en la medida en que el rey es un hombre que comparte la depravación general, también puede llegar a resultar arcana para él mismo. En un mundo Caído en el pecado original, hasta la autoridad ordenada según el mandato divino tiene carácter de praxis más que de norma. Lo que confiere al poder del rey la condición de absoluto, es el hecho de la

---

[34] Bacon, «History of the Reign of King Henry VII», *Works* (eds. Spedding, Ellis, and Heath, London, 1890), VI, 242; «Of Empire», VI, 422. Levy, pp. 252-268, examina la historiografía tacitista tal y como está ejemplificada en Bacon y en Sir John Hayward. Ver también su introducción a la edición del *The Reign of King Henry VII*, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1972.

[35] *«Some disproportioned tyde*
Of times self humors hath that commerce drown'd
To which this image showes those tymes were bound»

G. A. Wilkes (ed.), *Fulke Greville, Lord Brooke: The Remains, Being Poems of Monarchy and Religion*, Oxford University Press, Londres, 1965, pp. 34 (estrofa I, línea I), 39 (estrofa 18, líneas 3-5).

imperfección moral y la conclusión de ello es que parece ineludible que ese poder pueda participar de la misma imperfección moral. A través del rey, Dios así lo ordena; pero es posible que el propio rey pueda no saber porqué. La distancia entre el rey como vicario de Dios que ejecuta sus «juicios» y el conquistador como flagelo de Dios que ejecuta sus castigos es grande pero no tanto como para que no pueda ser superada. Y en este contexto serán muchos los escritores y predicadores que recordarán las ambiguas advertencias de Dios a los hebreos cuando imploraban un rey. Greville, retomando un tema clásico, explica como «el tirano fuerte» (*strong tyrant*), si es sabio, gobernará de manera casi indiscernible de la que se caracteriza como propia de un buen rey [36], un tema tratado por Aristóteles y que explota Maquiavelo de manera desconcertante. Pero ya que el tirano que gobierna virtuosamente no acude a la sabiduría moral y a la racionalidad sino que se sirve de la simple prudencia mundana, no es posible que comprenda plenamente la razón de su propia virtud. Estamos de vuelta al mundo del centauro de Maquiavelo y debemos sugerir de manera turbadora que todos los reyes comenzaron siendo centauros en sus orígenes, «tiranos fuertes» (*strong tyrants*), al menos, en la mitad de su naturaleza.

Se opera aquí, pues, una redistribución de papeles entre la autoridad del rey y su intelecto: la primera es absoluta porque la segunda es imperfecta, y puesto que la imperfección del intelecto la comparte el rey con todos los hombres, la autoridad con la que Dios ordena sobre los pecadores reside en un individuo que sólo es rey por intervención de la providencia y semejante autoridad en tanto que absoluta, sólo debe ejercitarse según la regla de la prudencia y no siguiendo los dictados de la racionalidad. El camino queda ahora expedito para poder afirmar que como el rey comparte la imperfección de intelecto de sus súbditos, debe tomar consejo de sus leyes y costumbres y de ellos mismos reunidos en asambleas ocasionales y regulares. Pero dado que la autoridad es —en nombre de Dios— suya, sólo él no puede ser forzado nunca a tomar consejo del derecho vigente o del Parlamento y, si así lo hace, es exclusivamente porque la prudencia así lo requiere. Pero eso quiere decir simplemente que su autoridad descendente se encuentra, por la imperfección de su intelecto, con la imperfecta inteligencia de sus súbditos para poner en común experiencia y aconsejarse mutuamente. En la medida en que la experiencia coincide con la razón es posible afirmar que cabeza y miembros forman un *corpus misticum* claramente racional (si es que la racionalidad puede ser medida en grados). Sin embargo, se percibe en las conciencias del período jacobita (Jacobo I Estuardo) un deslizamiento perceptible e importante desde el consejo hacia el arte de la construcción del poder del estado. Desde el momento en que el rey y el pueblo coinciden en la imperfección del intelecto, sobre el pueblo pasa a ser considerado como deseoso, temeroso y perplejo mientras el rey ejerce su terrible autoridad sobre él, no sólo impidiendo que la experiencia de sus súbditos se encuentre con su prudencia, sino también practicando en ellos artes arcanas de mani-

[36] Wilkes, pp. 78-82 (estrofas 171-191).

pulación[37]. Proceder de este modo exige que el príncipe se encuentre en posesión de artes desconocidas para sus súbditos; debe, quizá, conocer cosas sobre su naturaleza que ellos mismos desconocen. Pero al igual que es posible entender que su autoridad es producto de una imperfección intelectual a la que el propio monarca no es ajeno y que hace que los artes de su arcana en relación con la política de poder incluso para él permanezcan ocultos, también es posible que el príncipe al encontrarse con los estamentos pueda ser tanto sujeto como objeto de manipulación y que cabeza y miembros se vean envueltos en un ejercicio recíproco de manipulación por parte del arte del poder. Pero en este punto, la apasionada adhesión de la mentalidad propia de la época Tudor a la autoridad descendente, opone un obstáculo altamente efectivo: algo semejante sólo puede ser imaginado en el propósito de condenarlo. Pero podemos comprender que si se admite que los estamentos practicaban sus propios artificios de poder, y que los *arcana imperii* habían llegado a ser asequibles a los pocos y a los muchos, la única forma posible de remoralizar el *corpus misticum* sería reconstituirlo como una república, en el sentido de una asociación entre los diferentes modos de virtud e inteligencia. Una república así podía ser entendida como una respuesta, incluso más efectiva que la autoridad descendente del monarca, a la imperfección del intelecto y al desorden del tiempo. O podía ser vista como la restauración de la edad dorada «antes de los *tymes* de la historia». Para los súbditos de Jacobo I, sin embargo, una reconstitución conceptual semejante —dejando a un lado la que les era contemporánea— del reino era tan deseable como inconcebible.

A partir de entonces, fue posible incorporar elementos del pensamiento cívico e incluso maquiavélico en el paradigma dominante de la monarquía. En el instante en que la autoridad descendente del príncipe convergió con la capacidad cívica de los estamentos, nada impidió admitir su contribución bien en forma de experiencia, bien en forma de actividad —y como las dos cámaras del Parlamento aprendieron a tomar la iniciativa cada vez más, su actividad se hizo cada vez más manifiesta—. Existía una cámara alta que englobaba a la nobleza, una cámara baja que representaba a los comunes y no faltaba un lenguaje fundado en la tradición que permitiera que esos órganos fueran calificados de manera apropiada como instancias de los «pocos» y de los «muchos»; por consiguiente, no es necesario indagar mucho para establecer la primera ocasión en que se llegó a afirmar que el gobierno inglés asociaba la monarquía con la aristocracia y la democracia, siguiendo formas que habían sido sancionadas ya por los mejores filósofos de la antigüedad[38]. Sin embargo, mientras la autoridad residiera todavía esencialmente en el

[37] De aquí deriva quizás la fascinación contemporánea por el problema moral de en qué medida y hasta qué punto un rey podía fingir con disimulo en relación con un súbdito inmoral, sin llegar por supuesto a la mentira. Ver George L. Mosse, *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Basil Blackwell, Oxford, 1957, donde las líneas de pensamiento puritanas y maquiavélicas se muestran como convergentes.

[38] Corinne Comstock Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965, pp. 9-23.

rey y su necesidad de consultar o incluso de tratar con nobles y comunes, fuera exclusivamente una exigencia de la prudencia, un lenguaje propio del gobierno mixto de Aristóteles y Polibio resultaría técnicamente inapropiado. A pesar de todo, este lenguaje estaba lejos de resultar desconocido y veremos que cuando el paradigma monárquico se colapsó y el rey fue forzado a admitir por fuerza o por derecho que debería compartir su autoridad, una terminología estaba ya disponible para caracterizar adecuadamente al gobiemo de Inglaterra como una relación equilibrada entre rey, lores y comunes.

En todo caso, lo que aquí importa es que una teoría normativa del gobierno equilibrado o mixto era incompatible con las nociones Tudor de autoridad descendente, y que los elementos de la teoría republicana se encontraban por ello mejor adaptados a tratar situaciones de legitimidad imperfecta. Existían mayores posibilidades de que un rey apareciera como maquiavélico allí donde existían menos leyes o arcana para guiarle, y donde los deseos independientes de los estamentos superiores, o inferiores actuaran con más libertad y se encontraran menos condicionados por la autoridad legítima. Por consiguiente, entraba pues en el cometido propio del arte del poder que los intelectos jacobinos incorporaran elementos de aquella tradición republicana que atribuían características específicas —intereses, humores, *particulari*— a reyes, nobleza y pueblos y que analizaran cómo éstos podían entrar en conflicto o reconciliarse. La consideración de las causas secundarias, a menudo presentada como marca distintiva de la historiografía jacobina, podía aparecer de este modo y en esta medida, más como maquiavélica y escéptica que como optimista y científica.

La más reciente autoridad sobre la obra de Sir Walter Ralegh, desea excluir *The Maxims of State* —como antes lo fuera *The Cabinet Council*— del canon de obras escritas por Ralegh, aunque concede que pudiera haber sido encontrada entre sus papeles «*et faisai[t] partie de sa documentation*»[39]. No encuentra razón para pretender otro tanto de *The Cabinet Council*, aunque parece ser obra de un contemporáneo o quizá de un cortesano menor[40]. Pero si Ralegh conocía *The Maxims of State*, conocía una obra en la que las formas clásicas de gobierno —tanto las buenas como las malas, las simples como las mixtas— se encontraban establecidas y explicadas por la distinción entre las monarquías en hereditarias y electivas, absolutas y mixtas, hereditarias y adquiridas por conquista, y en la que se tiene en consideración los medios para la preservación de cada forma y se establece una división en ellas entre «reglas» construidas en base a una ética y «sofismos» que la desconocen. *The Maxims of State* aluden a Maquiavelo en términos reprobatorios, pero cualquier lector contemporáneo puede llegar fácilmente a concluir que se trata de un libro «maquiavélico» en el sentido de ser una obra de *la ragione di stato* en la que la inteligencia se aplica a la preservación de formas de gobierno sean éstas sancionadas o no por la moral. Lo que impresiona de este libro es la especial atención que presta a la distribución de los ejércitos en razón a los principios que informan las

[39] Pierre Lefranc, *Sir Walter Ralegh Ecrivain*, Armand Colin, París, 1968, pp. 67-70.
[40] Lefranc, p. 64.

monarquías, aristocracias y estados populares[41]. Estamos acostumbrados a considerar esta clase de referencias como una característica de las obras incardinadas en la tradición florentina, donde la organización de las armas estaba entre las más importantes «causas secundarias» de la preeminencia de la aristocracia o democracia, la libertad o corrupción, y en esta línea sería de la mayor importancia demostrar que Ralegh estudió este tema para explicar el prominente lugar que luego ocupará en *The Prerogative of Parliaments*, la más audaz y original de las obras políticas reconocidas como suyas. El diálogo entre un consejero de estado y un juez de paz que han servido en la cámara de los Comunes, es el primero de varios análisis de la relaciones desordenadas entre los reyes Estuardo y sus Parlamentos en los que deberemos interesarnos por el carácter «maquiavélico» de su análisis social[42]. Un aire irónico y enigmático recorre el conjunto de un libro en el que el consejero va haciéndose cada vez más dominante y corrupto. Desde el principio se asume que la prudencia, más que la justicia, es quien impone al rey la obligación de consultar los deseos de sus Parlamentos, en el propósito de mantenerlos vinculados a él, mientras él conserva una completa libertad de acción. Sin embargo, no hay necesidad de suponer nada irónico en la aceptación que Ralegh hace de la autoridad real como legítima. Simplemente admite que su naturaleza es tal que sólo puede ser ejercida acudiendo a medios que deben ser irónicamente observados, es decir, por medio de artificios políticos. El rey gobierna por arte, esto es, gobierna en un mundo que no conoce perfectamente, que resulta cambiante y que puede ser fácil presa para las causas secundarias. Es en este contexto donde aprendemos de Ralegh que parte de los problemas del rey al tratar con sus Parlamentos radican en el declive del poder militar privado que anteriormente poseían los grandes nobles. Sostener armas y soldados es ahora un cometido que compete a la autoridad y a las finanzas públicas[43].

No hay duda de que si nos situamos en un cierta perspectiva estaremos en presencia de la conciencia que los ingleses tenían de los cambios que estaban sucediendo en su vida política y social. Quienes conocían las guerras que habían enfrentado a los York con los Lancaster sabían que en ellas combatieron ejércitos dirigidos por grandes magnates y por sus más poderosos súbditos. Y ante la carencia de un paradigma literario constituido por fuentes escritas que expliquen el modo de conocimiento de los soldados privados y del «feudalismo bastardo» deberemos aceptar la evidencia documental que sugiere la existencia de toda una tradición oral que conservaba y transmitía el recuerdo de fenómenos del pasado todavía bastante recientes. Hasta finales del siglo XVII es posible encontrar todavía discursos y panfletos alusivos a «libreas azules» (*blue coats*) y a «libreas e insignias» (*coats and badges*) en maneras que sugieren que las audiencias para las que estaban concebidos conocían los distintivos que una vez portaron los caballeros como signo de de-

[41] Oldys and Birch (eds.), *The Works of Sir Walter Ralegh, Kt.*, Oxford University Press, Oxford, 1829, VIII, pp. 1-36.

[42] *Ibid.*, pp. 157-221.

[43] *Ibid.*, pp. 163, 183-185.

pendencia de los grandes lores, y es de creer que suscitarían pocas simpatías al ser recordadas[44]. Pero Ralegh, como otros, utilizaba la idea de que los magnates habían perdido el poder militar de que anteriormente gozaban, para sustentar una hipótesis mucho mas general: se había operado un cambio en las relaciones sociales y políticas entre rey, nobleza y pueblo. Y mientras el párrafo de *The Prerogative of Parliaments* donde se dicen estas cosas evidencia la existencia de una acentuada conciencia histórica de que Inglaterra poseyó un pasado feudal, la tradición florentina de considerar la distribución de las armas como índice de distribución de la capacidad política, proporciona el contexto paradigmático apropiado para el desarrollo de afirmaciones sobre la importancia de este pasado para explicar el cambio político inglés. Ralegh conocía su Maquiavelo, y Francis Bacon, que también lo conocía —hasta un nivel que podía haber sido objeto de estudio en mayor profundidad si no fuera porque a los propósitos que aquí se persiguen basta sólo con aludirlo—, no sólo lo cita —tanto en su *History of Henry VII* como en sus *Essays*— cuando trata de la emancipación de la *yeomanry** de la dependencia militar de sus lores, sino que discute, en contextos que enfatizan el imperio, la expansión y la grandeza de los estados, la creencia de que la infantería sea el nervio del ejército[45]. Bacon estaba asumiendo la tradición —formulada en términos más autorizados por Fortescue— de contraponer el vigor de los *yeomen* ingleses con la miseria de los campesinos franceses y sugiriendo que lo que hizo de los primeros combatientes rudos militares, también hizo que resultara difícil imponerles tributos y gobernar sin su consentimiento[46]. Una vez que esa tradición fue conocida en un contexto maquiavélico, nada impedía pensar que éste hubiera sido concebido para aquélla.

Existían pues, elementos maquiavélicos en el pensamiento jacobita: elementos, quiérese decir, que hacían posible un relato «maquiavélico» de la organización política inglesa describiéndola desde la combinación de las categorías del «uno», los «pocos» y los «muchos», que se mantenían unidos por razón de las armas, el arte de la construcción del estado y la ambigüedad moral. De un relato así podía derivarse con cierta lógica una propuesta que recomendara la reconstrucción en el más alto grado moral (por mucho que en ella se vieran ciertas ambigüedades) de la república. Pero sólo el fin de la mo-

---

[44] Por ejemplo, Andrew Marvell, *An Account of the Growth of Popery and Arbitrary Government in England [...]*, Londres, 1677, pp. 74-81: «It is as well known among them» —i. e., factious members of the House of Commons— «to what Lord each of them retaine, as when formerly they wore Coats and Badges». Ver también Henry Neville, desde p. 418 en adelante.

* *Yeomen* es otra de las categorías de la estructura social y política inglesa intraducibles al castellano. Hacía referencia a campesinos propietarios o arrendatarios de tierras que pagaban una renta mínima de 40 chelines que les permitía acceder a las condiciones de jurado y elector (sufragio pasivo) en los comicios de los condados a los que pertenecían. Los *yeoman* fueron decisivos en la revolución puritana ya que de ellos se nutrió masivamente el ejército de Cromwell. (*N. del T.*)

[45] Bacon, «History of the Reign of King Henry VII», *Works*, VI, pp. 93-95: «Of the True Greatness of Kingdoms and Estates», VI, pp. 446-447. N. Orsini, *Bacone e Machiavelli*, Genova, 1936, sigue siendo un importante estudio de esta relación.

[46] Fortescue, ed. Plummer, *The Governance of England*, Oxford University Press, Londres, 1926, pp. 137-142.

narquía y la guerra civil permitieron que semejante paso fuera dado. Mientras que la autoridad descendente se encontró con la costumbre ascendente, fue obligación del rey, por mandato de la prudencia, respetar los privilegios de sus súbditos; luego no se trataba de una consecuencia de la división y el reparto compartido de la autoridad entre soberano y súbditos. John Pym, el futuro líder revolucionario que en 1628 promovería el *impeachment* contra Manwaring por haber declarado la tesis del poder descendente en términos tan contundentes que sugerían que el monarca tenía derecho a los bienes de cualquier hombre, utilizaría un lenguaje que revelaba eso mismo de forma particularmente interesante.

> «La forma de un gobierno es aquella que actúa y dispone cada parte y miembro de un estado hacia el bien común. Y debido a que aquellas partes dan fuerza y ornamento al conjunto, por ello reciben de él de nuevo fuerza y protección en sus diferentes posiciones y niveles. Si esta mutua relación y acción se rompe, el marco completo quedará rápidamente disuelto y roto en pedazos, y en lugar de este acuerdo e intercambio de apoyo, donde una parte busca mantener la vieja forma de gobierno y la otra introducir una nueva, ambos se consumirán miserablemente y se devorarán entre sí. La historia está llenas de calamidades de estados y naciones enteras en tales casos. Es verdad que el tiempo necesita traer ciertas alteraciones y cada alteración es un paso hacia una disolución. Sólo son eternas aquellas cosas que resultan constantes y uniformes. Por ello, observan los mejores escritores acerca de este asunto, que los estados que han resultado más duraderos y perpetuos son aquellos que han sido a menudo reformados y recompuestos de acuerdo con su primera institución y ordenanza, ya que por estos medios reparan las brechas y contrapesan los efectos ordinarios y naturales del tiempo» [47].

El lenguaje de Pym mezcla jerarquía con república. Por un lado, existe una «gran cadena de seres» (*great chain of beings*) que puede ser destruida desbaratando cualquiera de los anillos del eslabón o lugar que le corresponde. Por otra, la cadena es un «todo» (*whole*), es decir, un conjunto de los miembros y las partes que la componen y su participación que no se limita al simple respeto a ese orden estático, puede ser calificada de «relación de intercambios mutuos [...] acuerdo e intercambio recíproco de apoyos» *«mutual relation and intercorse [...] concord and interchange of support»*. Y la resistencia de ese orden a los efectos naturalmente debilitantes del tiempo va a

---

[47] Citado en J. P. Kenyon (ed.), *The Stuart Constitution*, 1603-1688, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, p. 17.

«The form of government is that which doth actuate and dispose every part and member of a state to the common good; and as those parts give strength and ornament to the whole, so they receive from it again strength and protection in their several stations and degrees. If this mutual relation and intercourse be broken, the whole frame will quickly be dissolved, and fall in pieces, and instead of this concord and interchange of support, whilst one part seeks to uphold the old form of government, and the other part to introduce a new, they will miserably consume and devour one another. Histories are full of the calamities of whole states and nations in such cases. It is true that time must needs bring some alterations, and every alteration is a step and degree towards a dissolution; those things only are eternal which are constant and uniform. Therefore it is observed by the best writers upon this subject that those commonwealths have been most durable and perpetual which have often reformed and recomposed themselves according to their first institution and ordinance, for by this means they repair the breaches and counterwork the ordinary and natural effects of time.»

consistir en un maquiavélico *ridurre ai principii*. Queda todavía por aclarar si se trata de ir más allá de la reconstrucción de la jerarquía. El lenguaje empleado por Pym no está lejos de sugerir que el rey es una de las partes del conjunto, en cuyo caso se haría necesario especificar cuál es la contribución que el rey, como cualquier otra parte, aporta a aquella «relación de intercambio mutuo» que a su vez se concreta en una asociación en forma de un gobierno basado en un reparto de poderes. Pero Pym no parece dar el paso crucial que lo lleve desde la monarquía mixta al gobierno mixto. El lenguaje jerárquico le impide hacerlo y el *ridurre ai principii* podía consistir en el mantenimiento de la costumbre antigua, así como de la «prioridad» y de la «ubicación». Continúa:

> Existen claras pruebas de aquellas leyes en el gobierno de los Sajones. Eran de un vigor y fuerza tal como para sobrevivir a la Conquista y, aun más, para dar fronteras y límites al Conquistador, cuya victoria le dio la primera esperanza. Pero la seguridad y la posesión de la Corona la obtuvo (el Conquistador) por un compromiso en el que él se obligaba a observar éstas y las demás leyes y libertades del reino que después de esto igualmente confirmó por juramento en su coronación. A partir de él, las mencionadas obligaciones descendieron a sus sucesores. Es verdad que ellas han sido a menudo rotas, han sido a menudo confirmadas por títulos de reyes, por actos de parlamentos, pero las peticiones de los súbditos sobre las cuales aquellos títulos y actos estaban fundadas eran siempre peticiones de derecho, que demandaban sus libertades antiguas y debidas, y no solicitaron que se les atribuyera ninguna nueva[48].

Se evidencia aquí la presencia de la mitología de la *Ancient Constitution*, que en 1628 llega a un momento culminante con motivo del gran debate sobre la *Petition of Right* a la que alude Pym*. Pero si las libertades del súbdito hundían sus raíces en la costumbre y en el derecho de nacimiento (*Birth-*

---

[48] *Ibid.* «There are plain footsteps of those laws in the government of the Saxons; they were of that vigour and force as to overlive the Conquest, nay, to give bounds and limits to the Conqueror, whose victory gave him first hope. But the assurance and possession of the Crown he obtained by composition, in which he bound himself to observe these and the other ancient laws and liberties of the kingdom, which afterwards he likewise confirmed by oath at his coronation. From him the said obligation descended to his successors. It is true they have been often broken, they have been often confirmed by charters of kings, by acts of parliaments, but the petitions of the subjects upon which those charters and acts were founded were ever petitions of right, demanding their ancient and due liberties, not suing for any new.»

* En 1628 el tercer Parlamento de Carlos I aprobaba el texto de *The Petition of Right* que el rey, contra su voluntad, no tuvo más remedio que sancionar. Su origen se remonta al «asunto Darnel». En 1626 la corona urdió una treta para romper el principio constitucional que vinculaba el pago de impuestos a la representación: pretextando la urgente necesidad de recursos para afrontar una guerra en defensa de la causa protestante —altamente popular— que al estar clausurado el Parlamento era imposible financiar por el procedimiento ordinario de recaudar impuestos, el rey, tras consultar a su Consejo, optó por decretar unilateralmente, y obviamente sin que mediara el pertinente consentimiento parlamentario, un *Forced Loan* (Empréstito forzoso). Aunque la recaudación del empréstito fue todo un éxito, algunos de los forzados contribuyentes rechazaron satisfacerlo por ilegal y por contrario a las leyes inmemoriales del reino (*Ancient Constitution*). Sesenta contribuyentes rebeldes fueron arrestados por orden de un *writt* real, y algunos recalcitrantes —entre ellos, Darnel— invocaron el *Habeas Corpus* para poder someter a control jurisdiccional su arresto; su *Habeas Corpus* fue finalmente rechazado sin que los tribunales llegaran a entrar en el fondo de la cuestión por proceder la orden del monarca. Pero el proceso judicial resultó largo y polémico, costó el cargo

right), propiedad y herencia —los mecanismos de la antigüedad— no era posible sostener que las libertades de los súbditos pudieran haber surgido —o implicado— de ninguna participación en la autoridad positiva entre rey y pueblo. Pym tuvo suficiente juicio para sostener que el rey no había hecho las libertades y para dar a entender que tampoco las había otorgado o concedido. Pero eso es todo lo que le separa del argumento que va a utilizar Wentworth seis meses más tarde, según el cual la autoridad descendente y la libertad ascendente tenían sólo el rango y la costumbre para reunirse.

> Los príncipes deben ser indulgentes, padres solícitos para su pueblo. Las modestas libertades, los humildes derechos del pueblo deben ser preciosos a sus ojos. Las ramas de su gobierno deben servir de sombra para la habitación y para la placidez de la vida, reposo, seguridad bajo la protección de sus cetros. Los súbditos, por

---

a los jueces naturales de Darnel, e incluso al *Lord Chief of Justice* Crewe, que se negaban a reconocer la legalidad de los empréstitos forzosos, y puso sobre la mesa dos cuestiones constitucionales de importancia capital: ¿podía el rey recaudar legalmente dinero sin consentimiento parlamentario?, ¿podía el rey decretar la prisión de sus súbditos sin la previa imputación de un delito expresamente tipificado? El aparente triunfo judicial del rey en 1627, ocultó en realidad, un colosal fracaso que se convirtió en clamorosa derrota cuando la marcha de los asuntos militares y la necesidad de nuevos recursos financieros obligaron a una corona políticamente vencida a convocar de nuevo al Parlamento. En 1628 el tercer Parlamento de Carlos I —que el rey llamaba obligado por las circunstancias— se vio enfrentado a un grave problema constitucional: ¿bastaba la confirmación general que periódicamente se efectuaba a comienzo de cada Parlamento de todos los privilegios parlamentarios y viejas leyes del reino (*Ancient Constitution*) para entender que el rey carecía del derecho a establecer impuestos sin el consentimiento parlamentario y a decretar el arresto arbitrario de sus súbditos, o era necesaria una declaración expresa en tal sentido? La solución la dio sir Edward Coke: el Parlamento redactaría una petición al rey —*the Petition of Right*— en la que se especificaría de manera precisa y concreta los derechos que según la *Ancient Constitution* asistían al pueblo en estas materias, que después resultaría confirmada por el monarca que estamparía en el documento la vieja fórmula normanda «*le roy le veult*». Formalmente no se establecían nuevas leyes que disminuyeran la prerrogativa real ya que se confirmaba el viejo Estatuto de *Tallagio non concedendo* de Eduardo I, pero específicamente se confirmaban cuatro derechos que, en buena medida, eran de nueva planta: 1. los impuestos se declaraban materia reservada al Parlamento y, en consecuencia, se reconocía la ilegalidad de los empréstitos forzosos. 2. los capitanes militares no podrían imponer a los civiles el alojamiento obligado de los soldados y marineros del rey (*billeting*). 3. los oficiales no serían autorizados en tiempos de paz a aplicar la *martial law*. 4. nadie podría ser encarcelado sin que mediara un cargo concreto en su contra previamente tipificado por ley (el segundo y tercer derecho hacían referencia al peliagudo problema de la *martial law*: en tiempos de paz los jefes militares invocaban la ley marcial tanto para obligar a los civiles a alojar soldados, como para mantener disciplinadas a sus turbulentas mesnadas, y su aplicación implicaba, a su vez, otras dos cuestiones de enorme trascendencia ¿era compatible con el *common law* invocar el derecho de guerra para imponer una limitación a la propiedad de los ingleses? ¿se podía aplicar la *martial law* en momentos de paz? El problema de fondo sólo se resolvería tras la revolución de 1688, cuando de una parte, el *Bill of Rights* de 1689 declaró inconstitucional sostener ejércitos en armas sin previa autorización de la cámara, y de otra, el Parlamento estableció mediante una ley de duración anual —la *Muntiny Act*— el procedimiento para proclamar la *martial law*). La *Petition of Right* es, evidentemente, el instante de mayor esplendor de las tesis de la *Ancient Constitution*: el momento en que la historia inmemorial sirvió para atender las necesidades constitucionales del presente. Una explicación fundamental al respecto en Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Reissue with a Restropect*, 2.ª ed., Cambridge, 1987. (*N. del T.*)

> otro lado, deben vigilar con los ojos solícitos de los celosos por las prerrogativas de la corona. La autoridad de un rey es la piedra angular que acerca el arco de bóveda que soporta el orden y el gobierno que contiene cada parte en su debida relación con el conjunto y que una vez vencido [...] todo el marco cae junto [...] precisamente ésas son las muestras mutuas de amor y protección descendentes y de la lealtad ascendente que debería ir de un rey a su pueblo. Sus fieles siervos deben mirar igualmente a ambos: entrelazar, retorcerlos en todos los debates. Estudiar, trabajar para preservar cada uno sin disminuir o agrandar el otro tampoco, y recorrer las vías habituales, los acostumbrados canales, cubriendo sus antiguos límites, arrancando de raíz las tempranas disputas entre ellos. Porque sea lo que sea lo que crea la confusión poniendo en duda los derechos de un rey y de un pueblo, no será nunca capaz de devolverles de nuevo la gracia y orden que al principio encontró [...][49].

Las disputas no concluyeron aquí, y las preguntas que ellas se suscitaron no encontraron respuesta. Pero sólo cuando debates como el referido llegaron a ser completamente incontrolables pudieron convertirse las propuestas de reformulación del orden político inglés —en términos bien republicanos, bien maquiavélicos— en algo más que una mera expresión de la alienación privada como aquella que manifestara Ralegh. Una vez se admitió que había quebrado la asociación entre autoridad y libertad, se hizo posible aceptar que el gobierno era una estructura de participación política en el marco de una constitución mixta de tipo polibiana y se abrió el camino para una reflexión teórica más elaborada. Pero la aceptación sólo se hizo con reticencias por parte de las conciencias modeladas en los lenguajes de la monarquía y del *common law*. E incluso después de la consumación de la ruptura, los pensadores que se adentraron en las —por la fortuna— agitadas aguas de la teoría republicana operaron bajo la guía de conceptos fundados en la teológica, la casuística y la apocalíptica que contribuyeron a impedir y a desviar el desarrollo de las categorías maquiavélicas de pensamiento. Vemos que el maquiavelismo inglés aparecía —como había hecho el propio pensamiento de Maquiavelo— en el momento de la derrota de una revolución mileniarista. Pero pronto descubriremos que existía una veta inesperada.

---

[49] Kenyon, pp. 18-19: «Princes are to be indulgent, nursing fathers to their people, their modest liberties, their sober rights, ought to be precious in their eyes; branches of their government be for shadow, for habitation, the comfort of life, repose, safe and still under the protection of their sceptres. Subjects on the other side ought with solicitous eyes of jealotusy to watch over the prerogatives of a crown; the authority of a king is the keystone which closeth up the arch of order and government, which contains each part in due relation to the whole, and which once shaken [...] all the frame falls together [...]. Verily, these are those mutual intelligences of love and protection descending, and loyalty ascending, which should pass [...] between a king and his people. Their faithful servants must look equally on both, twist these two together in all their counsels; study, labour to preserve each without diminishing or enlarging either, and by running in the worn, wonted channels, treading the ancient bounds, cut off early all disputes from between them. From whatever he be that ravels forth into questions the right of a king and a people, shall never be able to wrap them up again into comelines and order he found [...]»

XI. LA RECEPCIÓN DE LA REPÚBLICA EN EL UNIVERSO CULTURAL ANGLOSAJÓN (*THE ANGLICIZATION OF THE REPUBLIC*)

A) LA CONSTITUCIÓN MIXTA, EL SANTO Y EL CIUDADANO

[I]

El 21 de junio de 1642, casi dos meses antes del inicio formal de la guerra civil, dos consejeros de Carlos I —el Vizconde Falkland y Sir John Colepeper— redactaron para el rey un documento que sería publicado como documento oficial de la corona, en el que el monarca, y no el Parlamento, asumía la iniciativa de declarar que Inglaterra era un régimen de gobierno mixto y no una monarquía condescendiente. *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament* es un documento crucial para el pensamiento político inglés, como insistente y acertadamente ha demostrado Corinne C. Weston [1]. En él se contienen, entre otras cosas, una serie de claves que abren la puertas a un análisis de la política en términos maquiavélicos. En esencia, afirma que el gobierno de Inglaterra descansa en tres estados: rey, lores y comunes, y que la salud y la supervivencia del régimen depende de la preservación del equilibrio (*balance*) entre ellos. Esta drástica ruptura con las tesis de la autoridad descendente era a la vez un desatino constitucional y un desastroso error táctico de la polémica realista. A pesar de todo, sus tesis consiguieron una amplia aceptación en un breve lapso de tiempo, y llegaron a ser utilizadas de maneras tan diversas que puede decirse que estamos ante un ejemplo claro de innovación paradigmática —el documento pretendía hacer creer que recogía una nueva formulación de la tipología política que por numerosas razones, los hombres habían estado buscando durante largo tiempo—.

El hecho crucial que deriva de este documento es que la crisis que en junio de 1642 hacía inminente la guerra civil no podría ser presentada en adelante como una colisión entre autoridad y costumbre o como una pugna entre

[1] C. C. Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965. La cuestión de la autoría del texto es discutida en pp. 26-27, adoptándose una posición favorable a las tesis de Clarendon que insiste en privilegiar el protagonismo de Colepeper en detrimento de Falkland. Conviene recordar, no obstante, que Falkland era un intelectual —además de un amigo de Clarendon, que no aprobaba el documento— y Colepeper, no.

prerrogativa (*prerogative*) y privilegio (*privilege*) *, sino como el resultado de una serie cada vez más disruptiva de escisiones que estaban desgarrando lo que a los ojos de todos era el nervio central del régimen político inglés —la autoridad conjunta de rey y Parlamento—. La cámara de los Comunes, tras haber logrado forzar la aprobación de un considerable número de leyes contra la voluntad de la corona, se encontraba ahora próxima a reclamar el derecho a promulgar leyes sin su sanción **; y además de ello, reclamaba el control de las milicias de los condados y el derecho, cuando menos, a vetar la elección de los consejeros del rey. Enfrentados a esas reivindicaciones, los autores de las *Answer to te Nineteen Propositions*, empeñados en conceder que el problema no consistía en ajustar una autoridad descendente con otra ascendente, sino en compartir poderes concretos y en presentar el régimen inglés como un sistema fundado en el reparto de poderes, se distanciaban de la tradición monárquica, de sus colegas y a largo plazo, del propio rey. Guiado por este propósito, el «rey» decía en el documento:

> Puesto que no existen más que tres tipos de gobierno entre los hombres, monarquía absoluta, aristocracia y democracia, y todos ellos tienen sus particulares ventajas e inconvenientes *(conveniences and inconveniences)*, la experiencia y sabiduría de vuestros antepasados al moldear esta (nuestra) forma mezclando las tres, proporcionó a este reino (hasta donde puede hacerlo la prudencia humana) las ventajas de las tres sin las inconveniencias de ninguna, en tanto que el equilibrio se mantenga entre los tres estados y cada uno de ellos discurra exactamente por su propio curso (produciendo verdor y fertilidad en los prados de ambas riberas) el desbordamiento de uno u otro o cualquier crecida no ocasionará diluvios o inundaciones. La enfermedad de la monarquía absoluta es la tiranía, la enfermedad de la aristocracia es la facción y la división, y la enfermedad de la democracia son los tumultos, el libertinaje y la violencia. Lo bueno de la monarquía es que une la nación bajo una cabeza y resiste la invasión del extranjero y la insurrección interna; lo bueno de la aristocracia es la conjunción en consejo de las personas más capaces del estado para beneficio público; lo bueno de la democracia es la libertad y el coraje y la industria que engendra la libertad [2].

---

* Prerrogativa y privilegio son, respectivamente, las denominaciones que en la jerga constitucional inglesa recibían y reciben todavía, las atribuciones de la corona y de la representación del país (*country*). (*N. del T.*)

** Se puede comprender ahora perfectamente el significado de la alusión que en el capítulo X efectúa Pocock a la *Petition of Right* de 1628, que además del contenido en materia de derechos al que ya se ha hecho referencia, planteaba el problema de la continuidad de la *Ancient Constitution* frente a las innovaciones revolucionarias de la Corona. Éste, y no otro, era el problema jurídico que subyacía tras el fondo político de la querella rey-Parlamento de los tiempos de los últimos Estuardo. (*N. del T.*)

[2] «There being three kinds of government among men, absolute monarchy, aristocracy and democracy, and all these having their particular conveniences and inconveniences, the experience and wisdom of your ancestors hath so moulded this out of a mixture of these acts as to give to this kingdom (as far as humane prudence can contrive) the conveniences of all three, without the inconveniences of any one, as long as the balance hangs even between the three estates, and they run jointly on in their proper channel (begetting verdure and fertility in the meadows on both sides) and the overflowing of either on either side raise no deluge or inundation. The ill of absolute monarchy is tyranny, the ill of aristocracy is faction and division, the ills of democracy are tumults, violence and licentiousness. The good of monarchy is the uniting a nation under one head to resist invasion from abroad and insurrection at home; the good of aristocracy is the conjunction of counsel in the ablest persons of a state for the public benefit; the good of democracy is liberty, and the courage and industry which liberty begets.» Una versión modernizada de este texo en Kenyon, *The Stuart Constitution*, pp. 21-23. Cf. Weston, Apéndice I, pp. 263-265.

El rey —como señalaban con alborozo sus adversarios y con desmayo sus amigos[3]— se refiere aquí a sí mismo como si se tratara de una parte de su reino, como si fuera uno de los tres «estados» entre los que debía establecerse el equilibrio (*balance*) y (en consecuencia) entre los cuales debería mediar una proporcional igualdad. Pero las implicaciones del lenguaje van más allá: el gobierno en Inglaterra no se concibe como emanación directa de una autoridad impuesta por una decisión divina o por una voluntad racional, sino como obra de la prudencia humana en la que se entremezclan elementos de las tres formas de gobierno —los tres únicos que pueden existir— cada una con su característica virtud y vicio (debemos recordar que los términos «*conveniences* e *inconveniences*» * no tenían en el inglés del siglo XVII el significado atenuado que poseen en la actualidad). Esta mezcla es el equilibrio (*balance*), es decir, una asociación en la que cada miembro contribuye con su particular virtud, induciendo al mismo tiempo a los otros a contrapesar su particular vicio. En pocas palabras, todo esto significa presentar al régimen inglés como una república clásica sin renunciar a la componente monárquica, y se entrevé en el desarrollo de la argumentación un recurso a lo que en la imaginería maqniavélica se denominaba fortuna. Los tres elementos constituyen un río —el antiguo símbolo del tiempo— que mientras discurre por su cauce trae riqueza y fertilidad —se invocan una vez más los viejos temas del orden y de la gracia descendente—, pero cuando se dice que el equilibrio es necesario para prevenir «diluvios o inundaciones», el río se hace río de la fortuna contra el que príncipes y repúblicas erigen diques con auxilio de la virtud.

Los padres intelectuales de la *Answer* pretendían situarse, como tendremos ocasión de comprobar inmediatamente, en una posición que les permitiera apelar a los lores en contra de los comunes, pero considerando el largo plazo, estaban sosteniendo implícitamente que el régimen inglés era producto de un equilibrio (*balance*) que sólo podía reposar en la combinación de los tres únicos elementos posibles, al margen de los cuales ningún gobierno podía instituirse, y fuera del que no había más que el desorden. Llegados a este punto conocemos lo suficiente de la teoría republicana de esta época como para saber que tal equilibrio se construye relacionando virtudes con poderes. Hemos visto ya cuáles eran las virtudes y correspondientes vicios que informaban cada uno de esos tres elementos; ¿qué cabe decir ahora de los poderes? El texto de la *Answer to the Nineteen Propositions* prosigue en los siguientes términos:

> En este (nuestro) reino las leyes se hacen juntamente por el rey, la cámara de los lores (*peers*) y la cámara de los comunes elegida por el pueblo en uso de su libertad de voto y de sus particulares privilegios. El gobierno de acuerdo con esas leyes, es confiado (*trusted*) al rey; el poder de declarar la guerra y la paz, de hacer pares, de escoger funcionarios y consejeros de estado [...] y otros similares corresponden al rey. Y esta clase de monarquía regulada tiene poder para preservar esa autoridad sin la cual no habría modo de conservar en vigor las leyes, ni de garantizar a los súbditos el disfrute de sus libertades y propiedades y tiene por propósito proporcionar a él (rey) un respeto y una sumisión equivalente de parte de los grandes suficiente como

[3] Las primeras reacciones al *Answer* son estudiadas por Weston, pp. 27-50.

* Los términos ingleses «*conveniencies*» e « *inconveniences*» han sido traducidos respectivamente por «ventajas» e «inconvenientes». (*N. del T.*)

para impedir los males de la división y las facciones y para generar un miedo y un respeto en el pueblo que impida los tumultos, la violencia y el libertinaje. Asimismo, a fin de que el príncipe no pueda hacer uso de ese alto y perpetuo poder para herir a aquellos por cuyo bien lo detenta [...] A la cámara de los comunes (excelente protectora de la libertad, pero que jamás fue concebida para participar en el gobierno, o para elegir a aquellos que deberán gobernar) le es confiada (*entrusted*) únicamente la atribución de proponer iniciativas en materia de impuestos (*levies of monies*) (en los que reside el nervio tanto de la paz como de la guerra) [...] Y a los Lores, les es confiado (*trusted*) un poder de juzgar que resulta una excelente defensa y valladar entre príncipe y pueblo para asistir a cada uno frente al embate del otro(s), y para preservar mediante juicios justos la ley que debe ser regla (*rule*) de los otros tres [...]»[4].

Como se ha dicho ya, era un problema recurrente en la teoría aristotélica establecer una relación adecuada entre las funciones políticas específicas y los elementos del cuerpo político atendiendo a su virtud; y en el caso del régimen inglés el problema resultaba particularmente recalcitrante. El poder legislativo concebido como la unidad trinitaria del rey en parlamento (*king in parliament*), no era apropiado para definir la correspondencia entre funciones específicas y elementos, y del pasaje citado se deduce claramente que resultaba más fácil declarar cómo podía cada uno de ellos contrapesar los excesos de los demás, que especificar qué poderes correspondían a los lores y cuáles a los comunes. Afirmando que a la cámara de los lores le «es confiado (*trusted*) un poder de juzgar», los autores de la *Answer* que muy posiblemente pretendieran poco más que aludir a las funciones de la cámara en el procedimiento de *impeachment*, dieron forma a la arraigada creencia de que los lores resultaban particularmente aptos para arbitrar y mediar en los problemas de equilibrio, es decir para actuar como una suprema corte de derecho constitucional, o, en términos maquiavélicos, como un *guardia della libertà* (que no parecen ser el *signore* de *Giannotti*). Visto desde una perspectiva retrospectiva, este giro en el razonamiento aparece como un paso adelante en la evolución hacia una teoría política posterior en la que se establecería la equivalencia entre «gobierno mixto» y «separación de poderes», asignando a

[4] «In this kingdom the laws are jointly made by a king, by a house of peers, and by a house of commons chosen by the people, all having free votes and particular privileges. The government according to these laws is trusted to the king; power of treaties of war and peace, of making peers, of choosing officers and counsellors for state [...] and some more of the like kind are placed in the king. And this kind of regulated monarchy, having this power to preserve that authority without which it would be disabled to preserve the laws in their force and the subjects in their liberties and properties, is intended to draw to him such a respect and relation from the great ones as may hinder the ills of division and faction, and such a fear and reverence from the people as may hinder tumults, violence and licentiousness. Again, that the prince may not make use of this high and perpetual power to the hurt of those for whose good he hath it [...] the House of Commons (an excellent conserver of liberty, but never intended for any share in government, or the choosing of them that should govern) is solely entrusted with the first propositions concerning the levies of monies (which is the sinews as well of peace as war) [...] And the Lords, being trusted with a judicatory power, are an excellent screen and hank between the prince and people, to assist each against any encroachments of the other[s], and by just judgements to preserve that law which ought to be the rule of every one of the three [...]» Kenyon, pp. 21-22.

los lores la función judicial y tratando de separar el ejecutivo, legislativo y judicial de una forma que evidencia con nitidez hasta qué punto el análisis aristotélico de la política estaba siendo manipulado por la monarquía parlamentaria inglesa.

La doctrina de que rey, lores y comunes, conformaban juntos un cuerpo en el que se encontraban maravillosamente equilibrados en términos óptimos los diferentes poderes, sería objeto de continuas celebraciones a lo largo de todo el siglo XVIII, pero el propósito de la *Answer to the Nineteen Propositions* era amenazar no congratularse; aspiraba menos a ofrecer una teoría aceptable de la constitución que a advertir a los ingleses de que únicamente el equilibrio de los tres estamentos les separaba de la anarquía. En un lenguaje cada vez más incoherente, el documento proseguía advirtiendo contra cualquier pretensión de acceder a las aspiraciones de imponer un control parlamentario de la elección por el rey de sus consejeros que

> genera facciones y disensiones eternas (tan destructivas para el bien común como la guerra), tanto entre los elegidos (consejeros reales), como en las Cámaras que los eligen, como incluso en el pueblo que elige los tales electores, de manera que un poder así no podrá más que intoxicar a unas personas que no han nacido para ejercerlo y no sólo engendrará divisiones entre iguales sino que los llevará al desprecio hacia nos (el rey) como si fuéramos sus iguales y determinará que (estos consejeros) se vuelvan (también) insolentes e injustos hacia nuestro pueblo que vendrá inferior a sus ojos, lo cual le resultará más doloroso y (el pueblo) sufrirá por obra de aquellos que hace poco tiempo no eran superiores a él en rango y no podrá obtener reparación de quiénes debieran dársela y les hará temer que puedan inclinarse a no enmendar cuanto hagan tanto por favoritismo como por cálculo político ya que todos los cambios son extremadamente desventajosos (*inconvenient*) y engendran, casi inevitablemente, nuevos cambios que a su vez generan aun mayores inconvenientes (*inconveniences*)[5].

Los reclamos maquiavélicos se hacen sentir en este documento con suficiente fuerza como para advertirnos de que hay en la *Answer* mucho más que la familiar retórica de la anarquía que aparece siempre cuando se produce la destrucción de la subordinación y de la jerarquía. En lo que sigue, la presencia de tal mensaje se hace evidente desde el momento en que se afirma que:

> finalmente la gente común (el pueblo) [...] tomará el poder en sus manos, llamará libertad a la paridad y a la independencia, devorará ese estamento que antes había devorado al resto, destruirá todos los derechos y propiedades y todas las distinciones

[5] «Beget eternal factions and dissensions (as destructive to public happiness as war), both in the chosen, and in the Houses that chose them, and the people who chose the choosers, since so new a power wil undoubtedly intoxicate persons who were not born to it, and beget not only divisions among them as equals, but in them contempt of us, as become an equal to them, and insolence and injustice towards our people, as now so much their inferiors, which will be the more grievous unto them, as suffering from those who were so lately of a nearer degree to themselves, and being to have redress only from those that placed them, and fearing they may be inclined to preserve what they have made, both out of kindness and policy, since all great changes are extremely inconvenient, and almost infallibly beget yet greater changes, which beget yet greater inconveniences.» Kenyon, p. 22.

> fundadas en la familia y en el mérito, y así, este régimen tan espléndido y distinguido culminará en el caos y la confusión de la igualdad, y la larga ascendencia de nuestros nobles antepasados terminará en un Jack Cade o en un Wat Tyler[6].

Es obvio a quién se debe temer, pero no estamos ante una simple apelación del Ulyses shakespeariano. Los súbditos del rey son advertidos en este documento que no sólo tienen que observar la subordinación obligada, sino que lo único que media entre ellos y el horror es la conservación de un equilibrio que es obra humana. Proceder contra la jerarquía de rangos equivaldría a atentar contra un orden divino de carácter universal, y en tal caso «los poderes superiores» podrían muy bien «echar mano de sus instrumentos» para promover un terrible juicio y proceder a la restauración del orden destruido[7], y actuar contra el equilibrio (*balance*) consagrado puede suponer caer en un caos disparatado donde solo reine la fortuna y todo gire en tomo al curso de su Rueda. La teoría de la constitución mixta se introduce en la retórica política inglesa en el propósito de conferir carta de naturaleza a las doctrinas maquiavélicas y polibianas de una república en la que las virtudes de todos pueden neutralizar los vicios a los que nadie escapa; pero la república es un régimen históricamente frágil, susceptible de resultar arruinado por el más leve incidente que afecte a su equilibrio (*balance*). La alternativa contraria al equilibrio es la fortuna y también puede serlo la corrupción, pero hay una diferencia importante entre la función que cumple esta antítesis en Florencia y en Inglaterra. Los florentinos optaron por la república porque la república estaba en su naturaleza y vieron en la fortuna su enemigo y en la virtud y en el equilibrio, sus únicas defensas; pero los ingleses seres (*animals*) monárquicos y habituados a la costumbre por propia naturaleza, sólo decidieron acudir a la retórica del equilibrio (*balance*) y de la república cuando comprendieron que su constitución tradicional estaba amenazada por el desorden y en un momento además —cuando se debatía cómo compartir el poder— en el que una respuesta formulada en esos términos resultaba perfectamente apropiada. Es por ello por lo que en el documento en cuestión se evidencian expresiones de una retórica anterior que aluden al orden y a la jerarquía, mientras la insinuación de que el desorden había tomado la forma de fortuna aparece sólo como operativa y se encuentra parcialmente disimulada por el uso del lenguaje tradicional. Todo esto, como veremos a continuación, contribuía a hacer menos perceptible aquella contraposición entre *fortuna* y *virtù*, a la que de otro modo hubiera terminado conduciendo la lógica de la retórica republicana.

Si la república se derrumbara ante él, la propia integridad personal del ciudadano podría verse privada del soporte que proporcionaba el hecho de pertenecer a una estructura social en un mundo cambiante y compuesto

---

[6] «At last the common people [...] set up for themselves, call parity and independence liberty, devour that estate which had devoured the rest, destroy all rights and proprieties, all distinctions of families and merit, and by this means this splendid and excellently distinguished form of government end[s] in a dark, equal chaos of confusion, and the long line of our many noble ancestors in a Jack Cade or a Wat Tyler.» Kenyon, p. 23.

[7] Macbeth, IV, 3, 278-279.

por particulares y en el que sólo un acto de gracia divina estaba en condiciones de conferirle fuerza. Y si la intervención de la providencia finalmente no llegaba, su único recurso estaría en la *virtù* de Maquiavelo, o en la prudencia de Guicciardini, que se verían obligadas a actuar en condiciones menos confortables. A medida que la *Ancient Constitution* se derrumbaba ante la mirada de los ingleses, su fragilidad resultaba dramáticamente evidenciada cada vez que era presentada en términos cuasi republicanos. Pero no sólo los calvinistas y arministas estaban convencidos de la necesidad de ser asistidos por la gracia, sino que sus reacciones se encontraron reforzadas por las imágenes de la costumbre, de la jerarquía y de un universo teocéntrico y monárquico. No cabía esperar una respuesta simplemente maquiavélica; el pensamiento político de tiempos de la guerra civil era en buena medida profundamente casuístico y tenía por fin dar respuesta a la cuestión de cuál era el deber del individuo cuando las autoridades legítimas bajo las que había vivido entraban en conflicto, y el republicanismo clásico que era una manera de afrontar el problema, no resultaba la única vía para procurar una respuesta.

En su *Treatise of Monarchy* (1643) el moderado y correcto Philip Hunton, inspirándose en parte en la *Answer to the Nineteen Propositions* admite la premisa de que el régimen inglés es un gobierno mixto, acometiendo la cuestión —que ya se plantearan los autores florentinos en el caso de Venecia— de hasta qué punto podía ser reputado de república si no había ningún legislador involucrado en su fundación. Para Hunton resultaba prodigioso que la inteligencia de unos hombres que vivían en tiempos rudos y bárbaros, pudieran haber logrado crear un equilibrio tan delicado[8]. Pero cuando se enfrenta con los problemas del deber y de la obediencia que plantea la ruptura del equilibrio como consecuencia de la guerra civil, se encuentra con que carece de una respuesta establecida de antemano. Si la ley constitucional es el fruto de la colaboración de los tres poderes entre los que se distribuye la autoridad legítima, no puede haber ninguna ley constitucional que sea capaz de exigir obediencia a los tres en caso de conflicto que los enfrente mutuamente, y si cualquiera de los tres pudiera poseer individualmente esa autoridad de manera efectiva, entonces (y Hunton va en este punto más allá de los razonamientos de Giannotti) ese poder se encontraría fuera de un sistema de equilibrio que, por esa misma razón, nunca habría existido[9]. Desde esta premisa muchos de los pensadores que debatieron la cuestión llegarían a la

[8] Hunton, *Treatise of Monarchy* (Londres, 1643), p. 44: «Cualquiera que sea lo que la sabiduría humana de aquel entonces tenía concebido sobre esto, bien de una vez o bien poco a poco lográndolo y perfeccionándolo, lo concibo de un modo incomparable como la exactitud de la verdadera política en el mundo entero; en ello encuentro tal cuidado por la Soberanía del Monarca, semejante provisión para la libertad del Pueblo, y que uno puede justamente existir sin el impedimento del otro, yo me maravillo de cómo nuestros antepasados en esos tiempos ásperos rudos pudieron lograr tan adecuada compostura.»

[9] Hunton, p. 69: «Preguntarse qué estado puede desafiar este poder final de determinación de las controversias fundamentales que surgen entre ellos, equivale a plantearse cuál ostenta un poder absoluto: creo que en la primera parte de mi tratado he hecho bueno que el final de la controversia enre los tres Estamentos Legislativos no puede estar en un Juez constituido en un gobierno mixto; cuando surge esa controversia, el que afirma que el pueblo debe seguir el

misma conclusión de Robert Filmer (y más tarde de Bodino): un gobierno mixto significaba la anarquía y, por tanto, era un absurdo [10]. Hunton escribiendo como un casuista antes que como un polemista teórico, sigue un camino diferente e igualmente interesante: el gobierno mixto era legítimo en Inglaterra, pero había quebrado. Los individuos se encontraban, pues, carentes de cualquier autoridad legítima en forma de ley positiva que les dijera cómo comportarse o por qué opción inclinarse, pero estaban sometidos a un imperativo tanto moral como práctico que les obliga a obrar y a elegir. Por consiguiente, deberían hacer uso de su propio criterio en lo que respectaba a los hechos y de su propia conciencia en que lo concernía a los desafíos del momento, y actuar en consecuencia [11]. Está claro que el acierto de sus decisiones quedaba en manos de Dios que también era el juez ante el que apelaban.

La argumentación de Hunton puede hacer recordar a los historiadores «la invocación al cielo» (*appeal to heaven*) que aparecerá en los *Treatises of Government* de Locke casi cuarenta años después [12]; pero entre ambos median importantes diferencias. En primer lugar, Hunton presupone una conciencia que habita en un mundo de legitimidad en desorden, cuyos fragmentos pueden ser parcialmente reensamblados empleando una casuística escrupulosa. Si su conciencia pretende ver claro en la situación política del presente y en su inmediata historia pasada, debe emplear el método de la prudencia política y moral para determinar lo que ha sucedido y lo que en lo sucesivo habrá que hacer, y puesto que ello implica recurrir a criterios de moral y de derecho objetivo, su conciencia se aleja en un cierto sentido de la *virtù* de Maquiavelo igual que en otro toma sus distancias del pensamiento de Locke. Pero, en segundo lugar, el cielo nunca da a conocer su voluntad sancionando *a priori* una particular forma de autoridad [13], de suerte que el individuo que toma posición en la guerra civil sirviéndose de su conciencia, puede muy bien apelar —sea él o no quien empuñe personalmente las armas (y aquí Hunton prosi-

---

cio del Rey contra el Parlamento, destruye el gobierno mixto en favor del absolutismo y el que afirma que están obligados a seguir el Juicio de las dos Cámaras contra el Rey, resuelve la Monarquía en una Aristocracia o Democracia, en función de a quién corresponda el Juicio final. Considero que es una verdad evidente que en el gobierno mixto ningún estamento tendrá atribuido un poder directamente, o como necesaria consecuencia, destruya la libertad de otro.». Véanse también pp. 28-29.

[10] Sir Robert Filmer, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy* (1648), in Laslett (ed.), *Patriarcha and Other Political Writings of Sir Robert Filmer*, Basil Blackwell, Oxford, 1949.

[11] Hunton, p. 73: «Si se pregunta, ¿cómo puede decidirse esa causa? y, ¿qué papel debe tener el pueblo en esa controversia? Yo respondo, si no se decide, es tolerable; debe permanecer indeciso. Si el Principio de la decisión legal está de ese modo dividido, y en virtud de esa división cada uno suspende los poderes de los otros; si una parte es destructiva y requiere una determinación, ello se hace evidente, y entonces cada persona debe ayudar a aquella Parte que con mejor razón y juicio se coloque del lado del bien público contra la destrucción; y si las leyes y el gobierno que apoya, y que ha jurado sostener y apoyar, le obligan a ello.»

[12] A. H. Maclean, «George Lawson and John Locke», *Cambridge Historical Journal*, 9, núm. I. (1947), 69-77, y The Origins of the Political Opinions of John Locke», Tesis doctoral en filosofía inédita, presentada en la Universidad de Cambridge en 1947.

[13] Hunton, p. 4.

gue su discurso haciendo un llamamiento a la reconciliación [14])— al *jus gladii* o al *jus conquestus*, al juicio del cielo expresado en forma de resultado de un juicio de Dios. Existía una extensa literatura contemporánea sobre ese procedimiento de invocación a la que Hunton no alude pero a la que podríamos acudir para ilustrar su afirmación. Si el veredicto del juicio era contrario a la pretensión del individuo se podía concluir que acababa de obtener la prueba de que se había equivocado; pero si su conciencia persistía en la afirmación de que había efectuado una elección justa, cabía siempre la posibilidad de pensar que los juicios de la providencia resultaban demasiado profundos para ser comprendidos por los hombres. La espada del conquistador podía ir tan lejos como para reivindicar no sólo la condición de instrumento de la providencia, sino una autoridad profética y apocalíptica que determine qué hacer con la victoria [15].

La invocación de Locke al cielo era una invocación a la espada que emanaba de un pueblo y no de una agrupación de conciencias individuales. Es obvio que Hunton piensa en el pueblo como una realidad que sólo adquiere la condición de cuerpo por la incorporación de las órdenes a la república, es decir, a través del gobierno mixto; se trata de un cuerpo que ahora se halla desmembrado permitiendo que cada hombre decida por su propia cuenta [16]. La república —observamos nosotros— no es ninguna Alianza (*covenant*) que confiera unidad al pueblo e instituya una comunión con Dios, ni una convención social (*social compact*) que haga de la pluralidad humana un cuerpo a través de procesos racionales y no siniásticos, es una construcción humana fundada sobre la mezcla de elementos imperfectos en estado de equilibrio, y para Hunton es también una instancia de conservación y de legitimación. La conciencia sólo surge después; pero si el pueblo en cuestión la hubiera tenido antes de incorporarse a la unidad, la invocación al cielo habría debido estar determinada de antemano, esto es, existir con carácter previo. Henry Parker, el más formidable apologista del parlamento de la primera guerra civil [17], aprovecha todas las ocasiones que le brinda la *Answer to the Nineteen Propositions* para demostrar que la autoridad real, siendo un poder coordinado con los otros, no era un elemento preeminente; pero cuando tiene que responder a la cuestión de dónde ubicar la lealtad de un individuo en una guerra civil, sostiene que el pueblo está indisolublemente incorporado en el Parlamento. Existe según él una «*reason of state*» que difiere completamente de la de Maquiavelo (Parker parece tener en mente la idea de que Maquiavelo había elaborado una doctrina de ese nombre) que no será más que el impulso natural y racional de un grupo de personas a convertirse en organismo político, o estado; y se denomina «razón» de estado porque para los hombres actuar racionalmente es obrar políticamente, y bajo la premisa de que el Parlamento re-

[14] Hunton, pp. 77-79.

[15] A este respecto, véase, John M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*, University Press, Cambridge, 1968, pp. 22-28.

[16] Hunton, p. 73, así como el pasaje citado en la nota 11.

[17] Sobre esto véase W. K. Jordan, *Men of Substance: A study of the Thought of Two English Revolutionaries, Henry Parker and Henry Robinson*, Chicago University Press, 1942.

presenta al pueblo, se colige que su voluntad de constituirse en pueblo sólo puede ser expresada por esa institución [18]. El individuo en tiempos de guerra civil no precisa, pues, consultar a su propia conciencia ni apelar al juicio de la providencia, únicamente necesita acudir a su razón, que le invitará a incorporarse al Parlamento.

Un populismo aristotélico de semejante género podía tener como efecto la destrucción del gobierno mixto y su sustitución por una soberanía democrática; pero como sucede con otros autores de la guerra civil [19], lo que importa de Parker es saber si tenía en mente un concepto de soberanía normal o un concepto excepcional. Es posible que hubiera pensado en el gobierno mixto como una descripción normal del estado ordinario de las cosas y que considerase a la «razón de estado» como una práctica a la que se acude cuando las normas han quebrado y el estado se apresta a iniciar su autorreconstrucción reafirmando su pretensión a obtener la lealtad de los individuos. En este sentido la «razón de estado» sería algo muy distinto de la sabiduría de Licurgo y del *ordinatore* maquiavélico; Parker no puede ser encuadrado en los tipos del republicano clásico, incluso cabe pensar que, al igual que Hunton, únicamente hace suya la teoría de la constitución mixta por razones interesadas: para poder afirmar que una vez que la constitución se colapsa el individuo queda entregado a su arbitrio y debe poner en orden su propia existencia descubrimiento algo en sí mismo. En el entendimiento de Hunton ese algo es la conciencia; en la visión de Parker se trata de una racionalidad política predeterminada; pero es corta la distancia que lleva de la «razón de estado» a la *salus populi suprema lex* [20], fórmula cuyas implicaciones resultan susceptibles de aparecer como premorales. Antes de que existan normas morales debe haber una *res publica*, un *populus* o un *status*; consecuentemente el primer mandato de la razón impone la existencia de una entidad que se corresponda con alguna de esas figuras y, por consiguiente, su institucionalización no puede provenir de actos sujetos a normas que sólo a esos entes corresponde imponer. Este pensamiento va mucho más allá de cuanto Maquiavelo había podido decir sobre los imperativos no morales que condicionan la acción del legislador. Pero aquí nos encontramos ya en un terreno muy diferente. El individuo, acosado por la guerra civil y que aspira a reconstituir su sistema de lealtad no es un legislador, puesto que su fin es someterse a una autoridad y no fundar una ciudad y gobernarla. A tal propósito puede autopercibirse como forzado a retrotraerse a una situación prepolítica y premoral buscando dentro de sí mismo el medio de restablecer el orden. La entidad cuya *salus* es *suprema lex* no es el pueblo sino su propia persona; puede hacer un descubrimiento cartesiano: que su primer movimiento como ser activo debe consistir en afirmarse y perpetuarse, o un descubrimiento cristiano y cal-

---

[18] Parker, *Observations upon Some of His Majesties Late Answers and Expresses* (1642), pp. 15-16, 22-24, 34. Para sus denuncias sobre Maquiavelo, véase pp. 2, 10, 19, 20.

[19] Por ejemplo, Prynne; véase, al respecto, Lamont, *Marginal Prynne*, pp. 85-118.

[20] Parker, *Observations*, pp. 3-4: «[...] the trascendent of all Politiques [...] the Paramount Law that shall give Law to all humane lawes whatsoever, and that is *Salus Populi* [...] The Charter of nature intitles all Subjects of all Countries whatsoever to safetie by its supreame Law [...]»

vinista: que habiendo sido creado para un fin no determinado por él mismo por un ser del que nada sabe, su primer deber es preservarse para aquel fin. Se sitúa entonces en un estado de «naturaleza» cronológicamente anterior a la sociedad, a la Alianza (*covenant*) o a la revelación, y tiene que buscar los medios para constituir una estructura inteligible de autoridad, arrancando del simple instinto o del deber primitivo de preservarse a sí mismo. Si ese es el camino que elige, tiene menos posibilidades de emerger como un Licurgo estableciendo la república que como un hombre natural erigiendo un *Leviathan* artificial y acatándolo.

Hobbes no es el Maquiavelo inglés y sí en cambio el maestro radical del pensamiento político de la guerra civil. El individuo inglés una vez desnudo de toda protección, y una vez se encuentra al margen de cualquier legitimidad, queda reducido al extremo del abandono prepolítico (*dereliction prepolitical*) situándose en el estado de naturaleza (*state of natura*) y no bajo el dominio de la fortuna. Esto es en sí mismo un índice de su capacidad de autogenerar recursos y una prueba de la dificultad de despojarle de todos los medios de legitimar su propio actuar; pero la diferencia fundamental entre el hombre hobbesiano y el hombre maquiavélico reside en el hecho de que el estado de naturaleza es ahistórico y desde un punto de vista lógico acrónico, mientras que cada momento de la rotación de la Rueda constituye una secuencia en el discurrir temporal. La *anakuklōsis* es plenamente profana (*secular*) y se encuentra ligada al tiempo, y en consecuencia no interfiere nunca en el estado de naturaleza; aquí reside justamente una de las razones que permiten considerar tal estado ateo. Pero el recurso al estado de naturaleza —susceptible de ser descrito en términos que para los contemporáneos resultarían cercanos al ateísmo— implicaba un abandono de la categoría de tiempo seguido de un retorno inmediato a la política y a la historia. Sólo invocando a un Dios profético podía Hobbes experimentar con claridad que cada instante, es decir, que cada estadio, incluido el de naturaleza, formaba parte de la historia [21]. Pero el complejo armónico de ideas que conforman una línea expositiva en el pensamiento inglés que va desde Parker hasta el *Leviathan* proporciona otras razones con las que explicar que el individuo reducido al aislamiento por el colapso de la constitución mixta, no tenía necesidad de definirse a sí mismo en los términos de la polaridad maquiavélica.

El gobierno mixto —que es el término que hacía posible que los ingleses aceptaran e hicieran suya la tradición republicana— estaba destinado a conferir estabilidad al orden humano garantizando un equilibrio (*balance*) entre virtudes y poderes. El enemigo de ese equilibrio (*balance*) era la fortuna y, a su vez, el remedio a la fortuna era la virtud; en este caso, como se puede suponer, la virtud de respetar la virtud de los otros elementos construía el equilibrio. Pero el paradigma del gobierno mixto inglés aun cuando definiera el momento de la quiebra del orden legítimo con el momento del aislamiento individual y del abandono, no imponía al individuo la obligación de calificarlo

[21] *Leviathan*, Libros III y IV. Pocock, «Time History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», in *Politics, Language and Time*, pp. 148-201.

en clave de la polaridad fortuna-virtud. En primer lugar, existían numerosos lenguajes alternativos. Así el momento de Hunton, es decir, la reacción de su individuo ante la quiebra del equilibrio tradicional consistía en acudir a su conciencia e invocar al cielo, opción susceptible de avanzar en la dirección estudiada por John M. Wallace [22], en la que una prudente sumisión a la voluntad de la providencia podía elevarlo a una piedad sofisticada y latitudinaria. El momento de Parker, construido en torno a la «razón de estado» y a la *salus populi*, podía encaminarse por el sendero analizado por Quentin Skinner hacia una prudencia y una providencia que darían lugar al naturalismo radical de Hobbes [23]. Otros, como William Prynne resolvieron el problema oponiendo la *Ancient Constitution* a la *Nación Elegida* sin necesidad de recurrir para nada a una retórica republicana o cuasi republicana. Pero es que, en segundo lugar, resultaba perfectamente posible que el individuo que se veía obligado a entender la guerra civil en términos de casuística y a entregar su lealtad a alguna de las partes en lucha, decidiera no afirmar su virtud en términos suficientemente fuertes y, en consecuencia, optara por no exponerse inmediatamente a los designios de la *fortuna*; la virtud, a fin de cuentas, era un ideal de acción y no simplemente un ideal de legitimación. Para comprender por qué el ideal clásico de ciudadano nunca llegó a desempeñar papel alguno en el pensamiento del *interregnum*, deberemos avanzar todavía un poco más en una línea de investigación que nos lleve a formulaciones menos apologéticas y más activistas, pero el conservadurismo irreductible de este período siempre tendrá algo que decirnos.

[II]

Lord Robert Brooke, en una arenga dirigida en 1643 a sus oficiales para animarlos a levantarse en armas contra el rey en nombre del *king and parliament* se refería a «ese gran republicano (*commonwealthman*) romano llamado Cicerón» [24]. Por aquel entonces, términos como «republicano» (*commonwealthman*) o «patriota» eran utilizados habitualmente para referirse al modelo político conformado por las tres instancias: rey, parlamento y pueblo entendidos como partes integrantes de una república equilibrada (*polity*) en cuyo seno ninguno de esos elementos podía ser combatido y rechazado en nombre del conjunto que representaba a la totalidad del cuerpo político. Pero este lenguaje, aun cuando por sus connotaciones podía ser re-

---

[22] Véase nota 15.

[23] Skinner, «Hobbe's *Leviathan*», *Historical Journal*, 7, n.º 2, 1964, pp. 321-332; «History and Ideology in the English Revolution», *ibid.* 8, n.º 2, 1965, pp. 151-178; «The ideological Context of Hobbe's Political Thought», *ibid.* 9, n.º 3 (1966), pp. 286-317, y ese mismo trabajo en versión revisada en Cranston and Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Dobleday Anchor Book, Nueva York, 1972, pp. 102-142; «Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy», en G. E. Aylmer (ed.), *The Interregnum: the Quest for Settlement, 1646-1660*, Macmillan, Londres, 1973, pp. 79-98.

[24] Robert E. L. Striver II, *Robert Greville, Lord Brooke*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958, p. 68.

putado de clásico, vio entorpecido su desarrollo por los otros modelos de pensamiento que hasta ahora hemos venido estudiando. Se impone pues, tomar distancias de aquella opinión de Hobbes según la cual los principios republicanos propagados por las universidades y por la lecturas de las respectivas historias de Grecia y Roma, contribuyeron a disponer los espíritus de los hombres hacia la guerra civil [25]. En consecuencia debemos centrarnos en considerar los lenguajes prevalentes en los grandes movimientos radicales de fines de 1640; y en este crucial contexto las formulaciones más importantes se encuentran en los manifiestos de los oficiales y soldados del ejército. El ejército era un cuerpo integrado por hombres de diverso origen social que tenían en común el que la movilización les había llevado a formar parte de una corporación militar (*military society*) que acababa de ganar una guerra civil sin precedente en la historia *. Sus manifiestos declaraban que tenían sus propias motivaciones y una autoconfianza en sus propias convicciones en materia civil y religiosa. Estos hombres se consideraban a sí mismos no como «un ejército mercenario, formado por hombres contratados para servir al poder arbitrario de cualquier estado» antes bien como «hombres llamados [...] a defendernos y a defender los justos derechos y libertades de nuestro pueblo».

> Por consiguiente hemos tomado las armas siguiendo nuestro juicio y los dictados de nuestra conciencia y al servicio de esos fines; y hemos persistido en ellos y estamos resueltos de acuerdo con [...] los principios que hemos recibido de vuestras frecuentes intervenciones (del Parlamento), así como de nuestro propio sentido común (*common sense*), concernientes a nuestros derechos y libertades fundamentales, a

[25] Hobbes, *Behemoth* (ed. Tonnies), Londres, 1889; repr. Frank Cass, Londres, 1969, pp. 3, 23, 43.

* Uno de los motivos que estaba en el inicio de la guerra civil, fue justamente la disputa sobre el poder de mando que el rey debería tener sobre el ejército y las limitaciones constitucionales a que se encontraba sometido tanto en un ejercicio, como en sus capacidades de decisión. Pero el problema militar dejó de ser una cuestión de principio para convertirse en principio activo, cuando las milicias de los condados se negaron a obedecer al rey había nacido el *New Model Army* (literalmente el nuevo modelo de ejército) que formalmente fue creado en 1645 sobre la base de la fusión de la antiguas milicias de Essex, Waller y Manchester que habían vencido en la primera guerra civil a los ejércitos reales del príncipe Ruperto. Contaba con unos efectivos de veintidós mil hombres y su origen eran las milicias de los condados —y este dato es trascendente porque como ya se dijo estaba en la base del conflicto que desencadenó la guerra civil, y años después sería pieza clave en las construcciones de Harrington y otros pensadores republicanos—. Se trataba de un ejército especializado y democrático, es decir, nutrido de antiguos milicianos convertidos en profesionales vinculados a sus oficiales por una lealtad en origen electiva y no caballeresca (de hecho el hito decisivo de su constitución fue la ley parlamentaria de autoexclusión en cuya virtud se establecía una incompatibilidad radical entre la condición parlamentaria y el mando militar), y periódicamente retribuidos con claridad a cargo de los ingresos provenientes de impuestos, que muy pronto se demostró superior a la fuerzas realistas, basadas, bien en mesnadas feudales mandadas por nobles, bien en mercenarios alemanes. Después de la guerra civil el ejército vencedor se convirtió en la principal fuerza política de Inglaterra, y los problemas que su existencia planteaba en orden a la legitimidad de *iure* de un poder *de facto*, o a las posibles alternativas políticas —los discursos alternativos disponibles, para emplear los términos de Pocock— a la situación revolucionaria creada a partir de 1640, pasaban necesariamente por él. De hecho, la restauración de la monarquía en 1660 tras la muerte de Cromwell fue obra de un jefe del ejército, el general Monck. Respecto del ejército, más detalles en M. A. Kinshlansky, *The Rise of The New Model Army*, Cambridge, 1979. (*N. del T.*)

> afirmar y vindicar ...los fines comunes (*common end*) citados contra [...] todas las facciones e intereses particulares cualesquiera que ellos sean [...][26].

Estos hombres que afirmaban que era su sentido común (*common sense*) el que les había movido a levantarse en armas y a involucrarse en la consecución de fines comunes (*common end*), demostraban poseer una autoconciencia política de un tipo nunca visto antes en Inglaterra. Actuar así significaba un acto revolucionario, y no resulta sorprendente que los documentos que les conciernen empleen y sobrepasen todo el arsenal de lenguajes políticos al alcance de los ingleses de aquel momento. Existe, por ejemplo, una invocación en favor de las viejas libertades tradicionales radicalizada por la imputación de que no habían sido heredadas como sostenía la doctrina de la *Ancient Constitution*, sino que habiendo sido pérdidas, pero no olvidadas, en lejanos tiempos, ahora debían ser restauradas [27]. Como existe también un manifiesto que llama al«*salus populi suprema lex*»; pero quizá podamos penetrar mejor en el significado profundo del pensamiento radical aludiendo a un manifiesto en el que esa invocación se efectúa con un espíritu muy diferente al que emplea Parker; su fin no es ya lanzar un llamamiento desesperadamente conservador en pro de un irreductible principio de legitimación, sino antes bien, el de afirmar que un pueblo es él mismo y que actúa como tal ante el propio Dios.

> En efecto, Dios no ha dotado al hombre de talento para que él lo envuelva en un pañuelo y no procure mejorarlo; el más humilde vasallo (que tenga los ojos en el mundo) está igualmente obligado hacia Dios y ha aceptado de Él como los más grandes príncipes y mandatarios bajo el sol, usar ese talento que le ha sido confiado (*betrusted*) [...] Incluso si vos Señor, (se dirige al general Fairfax) — y el entero Parlamento— nos eximierais de este servicio o [...] nos impusierais silencio o nos prohibierais hacerlo, ni ellos, ni vosotros mismos, podríais liberarnos de nuestros deberes para con Dios o para con nuestra propia naturaleza [...] Y si alguien hace creer a Vuestra Excelencia que somos transgresores de todo orden y toda forma, y que así se nos debe considerar, deseamos recordar a su Excelencia que la ley de la naturaleza y de las naciones (*law of nature and of nations*) recogida en nuestras declaraciones y en nuestros documentos públicos pueden ser una respuesta que sirva para justificar nuestra presente empresa. Porque todas las formas no son más que sombras y están sujetas a un fin. Y la seguridad de un pueblo (*safety of the people*) es

---

[26] «And so we took up arms judgment and conscience to those ends, and have so continued them, and are resolved according to [...] such principles as we have received from your [parliament's] frequent informations, and our own common sense, concerning these our fundamental rights and liberties, to assert and vindicate [...] those common ends premised, against [...] all particular parties and interests whatsoever.» *A Representation of the Army* (14 June 1647); Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, E. J. Dent, Londres, 1950, pp. 403-404.

[27] Olvidar esta distinción, como de hecho sucede a menudo, significa confundir la *Ancient Constitution* con el «*yugo normando*»; para este último, ver Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, pp. 50-122. Cf., y asimismo, mi *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, pp. 125-127. (El «*yugo normando*» es una expresión popularizada por Hill para referirse al sentimiento antinormando y por ello antimonárquico, de los Niveladores (*Levellers*). Fue Pocock en su tesis doctoral quien estableció la relación antitética entre este discurso y el de la *Ancient Constitution*. En este sentido conviene insistir en la relación existente entre las afirmaciones de este libro y el anterior trabajo de Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Reissue with a Restropect.*) Cambridge, 1987. (*N. del T.*)

anterior a toda forma, costumbre, etc.; y la justicia inherente a la seguridad del pueblo es lo que justifica todas las formas o el cambio de formas para su logro; y ninguna forma es legítima si no preserva o no cumple esa finalidad [28].

En este contexto «la seguridad de un pueblo» (*safety of the people*) no tiene la significación de principio premoral de socialización (como el que correspondería a la máxima «es conveniente que un hombre muera por el pueblo»). Con las palabras «todas las formas no son más que sombras» lo que se presenta como una invocación a «la ley de la naturaleza y de las naciones» comienza a revestirse de los ropajes del lenguaje de la *rinnovazione* apocalíptica. En efecto, no se trata ya de la obligación que todo hombre —en cuanto ser creado para un determinado fin— tiene de autoconservarse, ahora el acento está puesto en el mismo fin y en el «talento» que cada hombre debe poner en perseguirlo. Dicho de otro modo, muchos lectores de este texto interpretarían la afirmación «seguridad de un pueblo» (*safety of the people*) más que como indicativa de la necesidad de la preservación material de una comunidad de criaturas encaminadas a un fin, como expresión de la prosecución del fin histórico para el que una nación ha sido elegida por Dios. «Todas las formas no son más que sombras» es la terminología propia de un lenguaje que sugiere que todo desaparecerá antes de que lo terrenal cumpla el fin para el que fue concebido. Se trata de una idea potencialmente antinómica porque sugiere que todos los tipos políticos están llamados a agotarse y contiene unas resonancias aristotélicas que no hubieran pasado desapercibidas a un tomista como Savonarola. El contexto en el que los hombres dan cumplimiento a su fin último —o recobran su«*prima forma*», aun cuando ese concepto pudiera resultar insuficientemente antinómico para los santos radicales del *New Model Army* [29]— es el del Apocalipsis. El «fin» de la teología aristotélica se encuentra todavía unido al «fin» escatológico del tiempo profético.

Continuando con este mismo tipo de análisis, es posible sostener que el santo radical está reaccionando ante una situación análoga a la que antes ha-

[28] Las palabras han sido tomadas de la carta a Fairfax, firmada por once *Agitators* (delegados de los soldados), que acompañaba *the Case of the Army Truly Stated,* Oxford, 1647; véase Woodhouse, p. 437 nota. «For God hath given no man a talent to be wrapped up in a napkin and not improved, but the meanest vassal (in the eye of the world) is equally obliged and acceptable to God with the greatest prince or commander under the sun, in and for the use of that talent betrusted to him [...] For, Sir, should you [Fairfax] —yea, should the whole parliament or kingdom— exempt us from this service, or [...] command our silence or forbearance, yet could not they nor you discharge us of our duties to God or to our own natures [...] And if by any one your Excellency should be suborned that we are transgressors of all order and form, and in that sense to look upon us, we desire to mind your Excellency that the law of nature and of nations, attested in our public declarations and papers, may be an answer to such for the justification of our present expedient. For all forms are but as shadows, and subject to the end. And the safety of the people is above forms, custom, etc.; and the equity of popular safety is the thing which justifieth all forms, or the change of forms, for the accomplishment thereof; and no forms are lawful longer than they preserve or accomplish the same.»

[29] Una antinomia absoluta pudiera sostener que el estado del hombre redimido podía ser más elevado que el de Adán antes de la Caída en el pecado y no un simple restablecimiento del estado de inocencia original. Véase a este respecto el artículo de Rosenmeier citado anteriormente, cap. I, n. 5.

bían debido enfrentar Hunton y Parker. Privado de las estructuras tradicionales de legitimación, Hunton optó por apelar a la conciencia y al cielo, Parker se encaminó hacia un naturalismo prehobbesiano, y a un seguidor de Maquiavelo, en teoría, siempre le sería posible acudir al recurso de la contraposición *virtù-fortuna*. Nuestro modelo sugiere que junto a esos momentos de la fortuna, la naturaleza y el juicio providencial, es factible constatar —casi como una prolongación de ese último— la presencia de un momento de gracia apocalíptica; en este caso, el radicalismo del ejército representaría una respuesta a un momento particularmente grave, formulada en uno de los escasos lenguajes entonces disponibles para hacer frente a aquella circunstancia. Pero es claro que esta explicación no resulta adecuada porque lo cierto es que la convicción apocalíptica de los hombres del ejército (al igual que aquella *virtù* del nuevo príncipe de Maquiavelo) había contribuido a crear la situación intensificando su necesidad, y actuando al mismo tiempo como variable independiente. De este modo estamos ante una realidad en la que más que espíritus que aspiran a regularizar un mundo caótico y privado de legitimidad, lo que emerge es un nuevo tipo de conciencia cívica que encuentra los medios para articular y expresar sus ideas. El sentido de vocación propio del santo puritano habría operado para proporcionar a esos soldados el sentimiento de una personalidad irreductible —el «talento» o la «naturaleza»— inherente a cada uno de ellos. Y es posible entender el significado de poseer esa personalidad recurriendo a los términos de la relación única de responsabilidad y de obligación que cada hombre mantiene con Dios, y también, de la igualdad radical de derechos y facultades otorgadas a cada uno de ellos para permitirles cumplir con su deber. Hasta aquí, el análisis del pensamiento puritano efectuado por Walzer resulta válido y lo continúa siendo cuando añadimos que la vocación, en cuanto acto de gracia, debe ser entendida actuando sobre el individuo en el tiempo, y que el tiempo, concebido en estos términos, debe ser definido en clave profética o apocalíptica. Pero si a mayor abundamiento, y siguiendo también la línea sugerida anteriormente, añadimos que el santo inglés —lejos de la posibilidad de sentirse alienado de sus derechos y libertades heredadas del pasado— estaba hasta tal punto ligado a ellas que su vocación, más que liberarle, le daba la libertad de transformarlas, esclareceremos muchos puntos de nuestro análisis. Podemos comprender lo que impedía al santo puritano sentirse llamado a restaurar esas libertades en su forma original insistiendo en que lo que en esa forma original se hallaba contenido era la libertad de un pueblo para ser a la vez, natural y apocalípticamente él mismo. Podemos ver como la convicción del individuo de poseer en su propio interior una capacidad natural radicalmente libre reforzaba su propensión a implicarse en una acción radical fundada en la crítica radical a sus leyes y libertades en la forma en que las había recibido del pasado. El *Agreement of the People* supuso una antinomia en relación con la *Ancient Constitution**. Asimismo, podemos comprobar que aunque no nos

* El *Agreement of the People* (literalmente, Acuerdo del Pueblo) de octubre de 1647, es el documento constitucional donde se plasman los anhelos políticos de los *Levellers*, los Niveladores, el partido demócrata de la izquierda parlamentaria. Se trataba de una propuesta de nue-

encontramos todavía ante un momento maquiavélico en el pensamiento inglés, estamos ante algo comparable al momento savonaroliano en el que la conciencia cívica, la convicción apocalíptica y la naturaleza heredada del pasado, entran en una relación compleja. Además de todo ello, conviene recordar que los profetas a quienes aludimos estaban armados y les bastaba con continuar creyendo en ellos mismos.

Los radicales de 1647 pueden ser considerados, por tanto, como personas que vivían un momento en el que la libertad triunfaba sobre la necesidad —un momento en el que parecía inminente el advenimiento del verdadero milenio o, dicho en términos más espirituales, el momento en que se creía iba a tener lugar una liberación que casi divinizaría las capacidades humanas—. Pero mientras la doctrina de la casuística de la lealtad había llegado a pensar, en ciertas ocasiones en la necesidad de alcanzar un momento intemporal a partir del cual se podía y se debía reconstituir la autoridad, los iluministas de la libertad creían encontrarse en un momento apocalíptico en el que sus espadas y espíritus parecían a punto de remodelar el derecho y de restablecer las libertades. La discusión concluirá en los debates de Putney (*Putney debat's*)[30], y en ellos, el jefe del ejército llegará a polemizar con sus propios comandantes, que no cesarán de recordarle que se encontraban todavía inmersos en un cuadro estructural presidido por un permanente estado de necesidad del que no podían salir libremente y que esa restricción (al igual que la propia de aquel otro estado que había obligado al profeta de Maquiavelo a empuñar las armas) era parte inseparable de la condición de santo. Sostenido por Cromwell, Ireton afirmó que había compromisos que ninguna convicción íntima podía autorizar a vulnerar, así como estructuras de derecho positivo en contra de las cuales invocar la «ley natural» (*law of nature*) no constituía razón suficiente. Su principal razón para sostener esta tesis —advierte Ireton—, era que la ley natural podía decretar que cada uno tenía derecho a disfrutar de lo que le pertenecía, pero no podía determinar lo que pertenecía a cada uno[31]. La propiedad que, en efecto, se incluía entre los bienes particulares —lo que Harrington denominaría «bienes de la fortuna» (*the goods of fortuna*)— debía ser distribuida por decisión humana y no desde principios universales.

---

vo contrato social a cuyo través los niveladores aspiraban a restablecer un nuevo estado completamente reconstruido. Surge de los *Putney Debat's* (los debates que en el otoño de 1647 contrapusieron en Putney a Lilburne y otros líderes Niveladores con Cromwell e Ireton defensores de las instituciones y la propiedad, y que en opinión de Christopher Hill son «fundamentales para comprender la democracia política»). Concretamente en el Agreement recogen las siguientes reclamaciones *Levellers*: Soberanía del pueblo y supremacía del Parlamento, Parlamentos cortos (elecciones legislativas cada dos años) investidos de poder legislativo y ejecutivo, extensión del sufragio a todos los hombres adultos no asalariados, completa tolerancia religiosa, gestión democrática del ejército cuyos oficiales superiores debían ser elegidos por el pueblo y abolición de los diezmos religiosos y de cualquier otro impuesto que no fuera el impuesto sobre la propiedad. En el contexto en que aquí lo sitúa Pocock el *Agreement of the People* supone un intento de volver a una primera naturaleza, algo inadmisible para los defensores de las tesis de la *Ancient Constitution*. (*N. del T.*)

[30] El texto completo de los debates está recogido en Woodhouse.

[31] Woodhouse, pp. 54, 58, 60, 63.

> No es la ley de Dios quien me ha concedido la propiedad, ni tampoco la ley de la naturaleza (*Law of Nature*), la propiedad es una constitución humana (*human constitution*). Tengo una propiedad y deseo disfrutar de ella. La constitución fundamenta la propiedad (*Constitution founds property*)[32].

El individuo —afirma en resumen Ireton— debe ver definida su condición por la sociedad si se pretende que la sociedad exista; la ley y la propiedad deben conferirle sus derechos y su personalidad si es que aspiran a proporcionarle seguridad —¿qué sería del individuo sin ellas?—. Por consiguiente, las instituciones sociales que han hecho del hombre lo que el hombre es, deben ser ellas mismas obra humana, y de ello se deriva que el individuo nace en una estructura de leyes humanas —a las que se encuentra obligado— que no son obra directa suya. Puesto que estaban en Inglaterra, propiedad y costumbre resultaban la respuesta adecuada a la cuestión de cómo ello podía hacerse. El entramado del *common law* en cuyo ámbito vivían y desarrollaban su existencia los hombres, era una estructura que definía los modos de poseer, heredar y transmitir la tierra en términos de costumbre inmemorial; y el único individuo que Ireton estaba dispuesto a hacer participar en la vida cívica era aquel que habían heredado —o tenía manera de dejar en herencia— un mínimo de tierra libre de cargas (*freehold tenure*)*. Aun suponiendo que sea verdad — como han sostenido algunos autores[33]— que los Niveladores (*Levellers*) tenían el proyecto de excluir del derecho de sufragio a todos aquellos que carecían de bienes propios hasta el extremo de verse obligados a vivir como sirvientes en casa de otros, esto no bastaba para colmar la distancia que separa a Ireton y a Rainborough **. Para Ireton era necesario que la tierra pudiera ser poseída libremente, o de una forma asimilable al concepto jurídico de libre disposición[34]; debía ser concebida como una heredad en los términos en los que la entiende el *common law*, que, a su vez, se definía como una comunidad hereditaria de costumbres vigentes desde tiempo inmemorial, ya que

---

[32] «The Law of God doth not give me property, nor the Law of Nature, but property is of human constitution. I have property and this I shall enjoy. Constitution founds property.» Woodhouse, p. 69.

* El término «*freeholder*», literalmente libre poseedor, hace referencia a la ficción propia del derecho inglés en virtud de la cual el rey era en origen el único titular dominical pleno de todas las tierras del reino; fuera de la Corona sólo había poseedores de muy diferentes tipos. En concreto en la *gentry* se distinguían dos categorías: los «*freeholder*» y los *laseholders* y *copyholders*. Pero en el siglo XVIII estas diferenciaciones jurídicas eran pura anécdota, y el «*freeholder*», además de titular de una auténtica propiedad en el sentido pleno de la institución —que el *commmon law* le permitía transmitir a título hereditario— sobre la que pagaba impuestos y que le daba derecho a participar en la elección de su representante en los Comunes, tenía el derecho a llevar armas libremente lo que, a su vez, le obligaba a formar parte de la milicia del condado. (*N. del T.*)

[33] Por ejemplo, C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, The Clarendon Press, Oxford, 1962, pp. 107-159.

** El coronel Thomas Rainborough era uno de los portavoces *Levellers* en el ejército —de hecho el único oficial superior que se había alineado con los «niveladores»— que habían elaborado el *Agreement of the People* y que defendieron las tesis democráticas frente a Ireton en los *Putney Debates*. Pocock se está refiriendo, por tanto, a esa querella a través de la referencia a dos de los principales protagonistas del debate. (*N. del T.*)

[34] Woodhouse, pp. 57-58.

no había otro modo de anclar al individuo (desde su nacimiento a los momentos de mayoría de edad y de herencia) dentro de una estructura de derecho y propiedad a cuya defensa debía sentirse obligado y comprometido[35]. Sir Robert Filmer, que en Kent era un personaje insignificante, trató de elaborar una construcción que le permitiera llegar a idéntica negación de la libertad natural a través de una teoría del patriarcado[36]. Pero el argumento de Ireton era con mucho el más inteligible para la mayoría.

Es preciso insistir en que la necesidad que se impone al individuo es, en cierto sentido, más formal que específica: se trata de respetar un sistema *genérico* de legalidad y de propiedad más que de una obligación dirigida a una *concreta* y particular forma existente en un momento dado. Ireton era capaz de concebir y diseñar planes de reforma de gran envergadura y extraordinariamente inteligentes[37], y, como hemos visto, pensaba que las estructuras sociales que definían a los hombres debían ser obra de los propios hombres. Pero su insistencia en una libre propiedad (*freehold*) susceptible de ser legada y construida sobre un «interés permanente» (*permanent interest*) que calificara al individuo para la ciudadanía y lo implicara en una estructura de obligaciones heredada, es una clara evidencia de que pretendía anclar al individuo en la costumbre (*custom*), es decir, en una ley hecha ciertamente por los hombres, aunque se tratara de hombres que no podían ser identificados. Los argumentos que en Putney entran en conflicto dejan entrever las razones ideológicas que un año y medio más tarde le impulsarían a rechazar una de las contadas ocasiones para la acción revolucionaria que excepcionalmente se ha presentado nunca a un político inglés. Purgar el Parlamento en lugar de disolverlo y convocar elecciones desde un nuevo derecho de sufragio*, equivalía a admitir que el ejército —conducido a la acción política por sus oficiales superio-

---

[35] Woodhouse, pp. 66-67.

[36] Véase la introducción de Laslett a la edición del trabajo de Filmer citado anteriormente, n. 10.

[37] Por ejemplo, los *Heads of the Proposals*, Kenyon, pp. 302-308, el texto íntegro puede consultarse en John Rushworth, *Historical Collections of Private Passages of State*, Londres, 1659-1701; VIII, 731-736. [Los *Heads of the Proposals* son las propuestas presentadas al rey en agosto de 1647 por los jefes del ejército. Significaban un intento de compromiso con la corona que precedió a la huida del rey y a la segunda guerra civil, y en algunos aspectos se basa en la reelaboración que efectuara fundamentalmente Ireton, de parte de las reclamaciones contenidas en las *Nineteen Propositions* y en otra serie de documentos, que llegaban incluso a incluir ideas que servirían de referencia a lo que luego sería el *Agreement of the People* de los *Levellers*. Concretamente en él se reclamaban, entre otras cosas, Parlamentos de duración trienal, el mando parlamentario sobre el ejército y la marina, la libertad de cultos ... (*N. del T.*)]

* Se está refiriendo a la llamada purga de Prides (*Pride's Purge*) que tuvo lugar el 6 y 7 de diciembre de 1648 y por la cual el coronel Thomas Pride por orden del Consejo de acción, excluyó por la fuerza del Parlamento a 96 miembros presbiterianos partidarios de llegar a algún tipo de acuerdo con el rey que había perdido la segunda guerra civil. Tras la purga el Parlamento quedó reducido a unos 60 miembros, todos ellos partidarios de los «Independientes», en aquel momento defensores de Cromwell y paso a ser conocido como el *Rump Parliament* (Parlamento rabadilla o, más literalmente, Parlamento rebanado hasta la rabadilla). El hecho supuso el definitivo triunfo del ejército comandado por Cromwell, y le permitió iniciar el camino de la consolidación de su régimen primero aboliendo los lores y, después, y tras la ejecución del rey, proclamando la república (la *Commonwealth and Free State* de la ley del Parlamento de 19 de mayo de 1649). (*N. del T.*)

res— exigía estar siempre legitimado por elementos de la constitución tradicional y que se purgaba a los Comunes al solo objeto de conseguir una cámara que legitimara sus actos [38]. Semejante actitud era la consecuencia lógica de la argumentación de Ireton cuando afirmaba que estructuras sociales, leyes e instituciones eran requisitos previos a la voluntad política de los hombres.

Como la revolución de 1648-1649 fue un proceso inacabado, nada puede tener de extraño que las obras de sus apologetas se esforzaran en justificar su distanciamiento del orden existente —algo que las revoluciones raramente consideran necesario justificar—. Por ejemplo, uno de los principales argumentos de la declaración que publicó el *Rump Parliament* después de la ejecución del Rey, era que la monarquía había fracasado —no sólo en la reciente crisis sino a lo largo de la historia— en la tarea de proporcionar estabilidad política a Inglaterra [39]. Y como, además, también era necesario justificar la abolición de la cámara de los Lores, este hecho podía servir de argumento para demostrar que la constitución mixta de la *Answer to the Nineteen Propositions* también había fracasado en el propósito para el que habían sido concebidos los gobiernos mixtos o regímenes equilibrados (*balanced governments*) y debía ser reemplazado por otro mejor. Una cierta vehemencia en los sentimientos en contra de lo hereditario o de los intereses adquiridos de la aristocracia, se convirtió, de otra parte, en un aspecto permanente del radicalismo profesado por el ejército que sobreviviría al declive de los Niveladores (*Levellers*). Pero el tono defensivo de la declaración del *Rump Parliament* anticipa el tono del debate teórico principal de 1649 y de los años siguientes: la que se conoció como *Engagemement controversy* (la controversia sobre el juramento de fidelidad al nuevo régimen) [40], nos revela la diversidad de direcciones que toma el pensamiento Independiente una vez desprovisto de convicciones radicales. El *Engagemement* era poco más que la promesa de prestar obediencia al gobierno tal y como estaba constituido en aquel momento, y la controversia compleja e importante que sucedió a su imposición afectaba al problema de la obediencia a prestar a un gobierno *de facto* pero no *de jure*, esto es, a un gobierno que detentaba un poder efectivo más que una autoridad legítima. En pocas palabras, se retomaba el camino de búsqueda de la autoridad que había seguido la doctrina de la casuística y la importancia capital de la reflexión que se construye en esta controversia en torno a un tema de tan poca entidad, sirve para testimoniar la capacidad de supervivencia del conservadurismo inglés bajo condiciones catastróficas. Un análisis de la enmarañada estrategia de ese debate nos llevará en dirección a Hobbes, y nos mostrará también algunas de las condiciones que harán posible un renacimiento de Maquiavelo y de las soluciones republicanas.

---

[38] Kenyon, p. 294; David Underdown, *Pride's Purge*, Oxford University Press, 1971.

[39] *A Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of their Late Proceedings, and of Setling the Present Government in the way of a Free J. State*, Londres, 22 marzo 1648/9, pp. 6, 14, 17; para los Lords, p. 20. Ver también *The True Portraiture of the Kings of England...*, Londres, 1650.

[40] Sobre esta cuestión, véase Wallace (antes, n. 15) y Skinner (ver la anterior nota 23), y Wallace, «The Engagement Controversy, 1649-1657: an annotated list of pamphlets», en *Bulletin of te New York Public Library*, 68, 1964, pp. 384-405.

Tanto en la teoría como en la realidad, las condiciones de 1649 eran las propias de un régimen *de facto*: un gobierno de la espada. Para quienes participaron en el debate, la cuestión consistía en determinar con exactitud las condiciones en que un gobierno legítimo habría quebrado y dejado paso a otro fundado en la fuerza, y de ese modo implicaba también precisar las formas en que un poder podía encontrar en sí mismo su propia justificación. La estrategia más simple y obvia consistía en invocar directamente a la providencia: la voluntad inescrutable de Dios habría hecho que las cosas sucedieran y no era dado a sus criaturas resistir a los instrumentos de la providencia. Pero semejante argumento, además de resultar vulnerable a un numeroso elenco de objeciones, para los espíritus altamente sofisticados y variados de aquel tiempo suponía dejar abiertas demasiadas posibilidades de desarrollo potencial a ulteriores planteamientos. Por ejemplo, bastaba sólo con dar un paso para que lo providencial se hiciera profético. Cromwell, que en múltiples ocasiones había afirmado que jamás hubiera puesto en marcha su obra de no haber sentido una llamada, se encontraba rodeado de hombres ansiosos de interpretar su papel y el de ellos mismos, en un contexto de profecías próximas a su cumplimiento y de una apocalipsis o milenarismo a punto de hacerse realidad. Pero conviene recordar —y es un rasgo típico de ese espíritu dividido propio de los santos que hemos estudiado anteriormente— que, a medida que su poder se iba incrementando a partir de 1653, Cromwell rechazó ser presentado como un actor específico del escenario escatológico e insistió de manera reiterada en que su poder no era más que el de un guardián del orden, marcando así —para retomar la expresión de Lamont— la transición definitiva desde el gobierno religioso (*godly*) —en el sentido de Foxe— a un régimen profano (*godless rule*)[41]. El *Lord Protector* se inclinaba personalmente a reconocer de forma implícita que su autoridad era *de facto* antes que *de jure prophetico*; la retórica del reinado de David, pese a la necesidad de renovar su tipología, podía muy bien serle aplicada[42]; no obstante, su actitud es de gran ayuda para entender por qué la doctrina de que eran los santos los que entonces gobernaban Inglaterra en espera del advenimiento de Cristo, fue siempre la tesis de una minoría.

Era imposible que el argumento *de facto* —estrictamente hablando— pudiera adoptar la perspectiva apocalíptica y en sí mismo permaneciera inmutable. El pensamiento apocalíptico se había hecho antinómico en el deseo de proclamar que toda autoridad humana era o podía ser subvertida, y que el auténtico *regnum Christi* se encontraba cercano. Y fue justamente la convicción de que ése no era el caso y que tanto la caída del régimen tradicional como el advenimiento del nuevo, eran hechos que entraban dentro de la continuidad del tiempo humano, lo que determinó que el problema del *Engagement* mereciera ser debatido. La invocación a la providencia fue el pri-

[41] Lamont, *Godly Rule*, cap. 6, pp. 136-162.

[42] J. A. Mazzeo, «Cromwell as Davidic King», en *Renaissance and Seventeenth-Century Studies*, Columbia University Press, Nueva York, 1964, pp. 183-208, y Wallace, *Destiny His Choice*, cap. 3, pp. 106-144. La discusión versa sobre la interpretación de los poemas Cromwellianos de Marvell.

mer paso de una estrategia que pretendía resolver el problema del tiempo, pero si esos hechos no eran apocalípticos no podían ser únicos y, por tanto, formarían parte de la clase de revoluciones que se suceden de tiempo en tiempo —las *Confusions and Revolutions of Govermments* de Ascham son además de un libro emblemático, un texto importante en esta controversia —[43]. Si los gobiernos eran derrocados periódicamente, ¿cómo podría restablecerse la autoridad?, o para emplear un lenguaje diferente pero no obstante familiar, ¿de qué naturaleza era la obligación del individuo en este conflicto? John M. Wallace en un brillante y meticuloso estudio sobre el extremadamente rico y matizado pensamiento de Andrew Marvell, ha demostrado que la perspectiva providencialista se encontraba lejos de haberse agotado en este punto. Para Marvell gracias a la riqueza y complejidad de su genio poético era posible hacer surgir en el individuo un sentimiento de implicación en acontecimientos cuya ambigüedad de significado le habían hecho sentir una cierta *pietas*. Pero aun aceptando esta interpretación de Marvell, es importante reparar en los lenguajes derivados de los niveles inferiores de su pensamiento y del de otros hombres que permitían expresar la idea de existencia de una fractura radical de la legitimidad. Si tales fracturas se producían con cierta regularidad en los asuntos humanos, de ello se derivaría que en cualquier forma de gobierno era posible remontarse a un tiempo en el que la autoridad no se habría fundado en el derecho sino en la espada; y la afirmación de que todas las formas de poder son en sus comienzos radicalmente injustas, se encuentra expresada —entre otros por Anthony Ascham y Marchamont Nedham— en términos que parecen inequívocamente maquiavélicos. «Tal es el círculo en el que nos movemos un tanto penosamente ("*this is that circle we so painfully move in*")», escribiría Ascham[44], aludiendo claramente a la *anakuklōsis* de Polibio, aunque no hubiera llegado a proponer un legislador o una república para salir del lamento que recorre todo su libro; una combinación de providencialismo y de naturalismo domina continuamente su pensamiento. De la misma manera Marvell —aun cuando el análisis de Wallace señala que esto es sólo una dimensión de su pensamiento— introduce dentro su *Horatian Ode* un buen número de imágenes inequívocas de Cromwell en forma de príncipe-legislador maquiavélico que recordaba a Rómulo por la necesaria ilegalidad y rudeza de su proceder, y en su *Ode on the First Anniversary of the Govermment under... Cromwell* describe *al Lord Protector* como un émulo del David restaurador de la autoridad profética y un legislador clásico capaz de superar las inestabilidades del tiempo por un solo acto creador[45]. David —es útil recordarlo— no es diferente de Rómulo en la ambigüedad de su relación con Saúl antes de ser ungido rey y de la que

---

[43] Para Ascham, véase Wallace, *Destiny His Choice*, pp. 30-38, 45-48, 54-58.

[44] *Confusions and Revolutions* (2.ª ed., 1649), pp. 73-74. Cf. Nedham, *The Case of the Commonwealth of England Stated* (1650), ed. Knachel, University of Virginia Press, Charlottesville, 1969.

[45] Mazzeo, «Cromwell as Machiavellian Prince in Marvell's Horatian Ode» y «Cromwell as Davidic King», *op. cit.*; Wallace, *Destiny His Choice*, caps. 2-3; Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, pp. 144-146; Pocock, «The Onely Politician» (anteriormente, cap. X, n. 1), pp. 284-285.

mantuvo con los hijos de Zeruia después de haberlo sido. En ciertos aspectos la perspectiva maquiavélica y la perspectiva profética no se encontraban tan distantes.

Pero el momento de la espada, aun cuando pudiera ser ocupado por un príncipe, un legislador o un profeta —tipos estos que aparecen en la galería de innovadores de Maquiavelo— podía ser también el de figuras cuya normatividad operaba de otro modo; y hemos conseguido entrever algo al respecto cuando nos ocupamos de analizar a Henry Parker. En su *ius gentium* Parker sostenía que era perfectamente posible para un conquistador intervenir en ese momento haciendo de su espada la prueba evidente de contar con el favor divino, de suerte que estuviera prohibido oponérsele, cualesquiera que hayan sido la violencia e ilegalidad de su conducta. El tipo de conquistador al que se refería Parker no era tanto el de Guillermo «el conquistador» como el del «Nembrod» de la Biblia, el déspota primitivo cuyo poder no había carecido de la aprobación de Dios [46]. Pero para Nedham y otros autores, el *ius conquestus* podía ser atribuido colectivamente al ejército en su conjunto: a aquellos ingleses en armas cuyo éxito militar demostraba su derecho natural y providencial a gobernar en circunstancias como éstas. A partir de ese momento era suficiente dar un simple paso para asimilar los conquistadores a los santos, aunque otro paso en una dirección diferente conduciría a la *salus populi*, a la «*razón de estado*», y al estado de naturaleza en la forma en que ya lo hemos estudiado que —como Skinner ha demostrado en una serie de ensayos— representa una ruptura crucial con la estrategia providencialista en la controversia sobre la autoridad *de facto* tal y como se había manifestado en sus primeras elaboraciones [47] —y se dice crucial porque fue ése el contexto en que Hobbes completó y publicó el *Leviathan* (1651) y en el que en un cierto nivel de percepción debió concebirlo—. El libro de Hobbes fue la representación más radical, de cuantos trabajos aparecieron en aquellos años revolucionarios de Inglaterra, de la existencia del individuo en un momento de deslegitimación absoluta y de recreación artificial de la autoridad a partir de una situación de destrucción (*dereliction*) total. La estructura del *Leviathan* difirió por completo de la visión maquiavélica y puede parecer que la dejó reducida a desempeñar un papel de importancia secundaria en el pensamiento inglés.

Es posible constatar, sin embargo, que el argumento *de facto* refuerza la importancia de algunos elementos del maquiavelismo. El príncipe, el legislador y el carácter cíclico de las formas de gobierno pueden ser observados emanando —por así decirlo— del momento en que impera la espada. Pero la república debía encontrar los medios de autorreafirmarse —como en principio cabía la posibilidad de que lo hiciera— acudiendo no sólo a una estabilización *de facto*. Uno de los descubrimientos más interesantes de toda esta larga historia es que la república hizo su aparición en el pensamiento inglés en tanto que ideal militante, en el instante en que «el momento de la espada»

---

[46] Para esos diferentes tipos de conquistador, véase Wallace, *Destiny His Choice*, pp. 22-28, 98-102, 132-134.

[47] Véase, anteriormente, n. 23.

—del poder *de facto*— entró en contacto con el radicalismo del ejército, cuando la revolución inacabada precipitó la transformación del problema conceptual y político en torno a la idea de república.

Uno de los interlocutores de la discusión mantenida en Putney que era contrario a los Niveladores (*Levellers*) —el coronel Nathaniel Rich que pronto se convertiría en partidario algo conservador de la Quinta monarquía (*fifth-monarchist*) * y, por tanto, un adversario declarado del Protectorado de Cromwell— se habría opuesto a la propuesta de conceder el voto a los pobres acudiendo no sólo a los argumentos habituales de que usarían su poder para abolir la propiedad, sino, también, advirtiendo de manera más realista que una concesión de ese género habría proporcionado un peso indebido a unos pocos grandes de los que los pobres pasaría a depender. Ello —recordaba Rich— había sucedido en la última época de la república romana y hubiera sido un dislate derrocar al rey para erigir en su lugar un emperador [48]. La importancia del discurso de Rich estriba en el hecho de que revela la presencia en la mente de un oficial del ejército de la misma asociación proveniente del mundo antiguo entre libertad republicana y un ejército popular que ya hemos encontrado con anterioridad como tema clave en el pensamiento florentino, aun cuando su actitud hacia tal eventualidad, en verdad, resulte más negativa que positiva. Ahora sabemos, sin embargo, que no era ajeno a los recursos expresivos del vocabulario a disposición del ejército justificar su intervención en los asuntos políticos presentándose a sí mismo como algo más que «un vulgar ejército mercenario» (*no mere mercenary army*): como un cuerpo de soldados-ciudadanos libres, pretensión que si hubiera sido formulada en términos suficientemente maquiavélicos podría haber implicado la transformación de Inglaterra en una república popular. No fue ése el lenguaje de un Sexby ** o un Rainborough, pero es posible encontrar un momento y un lugar posterior a la eliminación de los niveladores (*Levellers*), en el que una ideología de ese género fuera enérgicamente difundida por un escritor suficientemente bien situado como para disfrutar de una amplia audiencia.

---

* Los *fifth-monarchist* también llamados «milenaristas» (la «*Quinta Monarquía*» era el modo de referirse al definitivo reinado de Cristo en la tierra, el momento del advenimiento del último de los cinco grandes imperios de la profecía de Daniel —Daniel, II, 44—), era una secta que creía en la inminencia de la segunda venida de Cristo sobre la tierra («Cristo, el rey en breve esperado») y que proclamaban como deber de todo cristiano colaborar con Cristo a instaurar su reinado por la fuerza. Representaban la extrema izquierda del partido parlamentario y aun cuando fueron decisivos en la ejecución de Carlos I —en la que veían la señal de la venida de Cristo— perdieron peso en la década de los cincuenta y fueron exterminados en el invierno de 1660 en los motines y sublevaciones que siguieron a la restauración de la monarquía y a la ejecución *post mortem* de Cromwell, Ireton y Bradshaw. (*N. del T.*)

[48] Woodhouse, p. 64: «I remember there were many workings and revolutions, as we have heard, in the Roman Senate; and there was never a confusion that did appear (and that indeed was come to) till the state came to know this kind of distribution of election. That is how the people's voices were bought and sold, and that by the poor; and thence it came that he that was the richest man, and [a man] of some considerable power among the soldiers, and one they resolved on, made himself a perpetual dictator. And if we strain too far to avoid monarchy in kings [let us take heed] that we do not call for emperors to deliver us from more than one tyrant.»

** Edward Sexby era uno de los secuaces de los *Levellers* de Lilburne. (*N. del T.*)

El autor en cuestión no fue otro que Marchamont Nedham[49], el periodista que reformuló los conceptos dominantes durante los años de la guerra civil y del gobierno del *Rump Parliament*, con un genio excepcional que realzaba su —fuera de lo común— insinceridad y falta de coherencia. Nedham fue liberado de la prisión donde purgaba condena por una etapa anterior de su trayectoria en la que se había entregado a la lealtad monárquica a cambio de escribir *The Case of the Commonwealth of England Stated*, un libro que sería publicado en 1650 y que contenía un llamamiento en favor de la obediencia al poder *de facto* en el que se recogen ciertos elementos maquiavélicos, aun cuando se recomienda la sumisión a la espada de la conquista con argumentos deudores de los trabajos de Hobbes previos al *Leviathan*. El régimen del *Rump Parliament* recompensó los servicios de Nedham encomendándole la dirección de un nuevo periódico semanal, el *Mercurius Politicus*, dirección que conservó durante muchos años. En el verano de 1650 comenzó a publicar en él artículos de fondo que no eran otra cosa que extractos de su *The case of the Commonwealth of England Stated* y más tarde, cuando agotó ese material, se enfrascó en la redacción de editoriales que no aparecían en forma de libro. Nedham se encontraba inmerso en esa tarea a mediados de 1652 cuando tuvieron lugar las campañas de Dunbar y Worcester *, que fueron cubiertas por él, y cuando el entusiasmo radical de los regimientos —a pesar de la eliminación de los Niveladores (*Levellers*)— era todavía considerable. El tono empleado en los artículos de Nedham resultaba inconfundiblemente radical y democrático. Las aspiraciones del clero presbiteriano a una autoridad de *iure divino* era denunciada como obra del Anticristo[50], los hombres de a pie (*the commons*) de Escocia deben ser liberados del poder de los caciques de los clanes (*chieftains*)[51], pero sobre todo sus editoriales constituyen la primera exposición en detalle que se recuerda en Inglaterra de la democracia republicana en términos maquiavélicos y clásicos. Se llama gobierno democrático al que está basado en la posesión de las armas por el pueblo[52] y sobre una frecuente sucesión —Nedham llama «revolución» (*revolution*) a lo que Harrington llamó «rotación» (*rotation*)— de los representantes y magistrados electos por el pueblo[53]. Se aprecia una encarnizada desconfianza hacia las

---

[49] Para reconstruir el periplo de Nedham, véase Pocock, «James Harrington and the Good Old Cause: A Study of the Ideological Context of His Writings», *Journal of British Studies, 10*, n.º 1, 1970, pp. 36-39. Así como J. Frank, *The Beginnings of the English Newspaper*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961, y Knachel (ed.), *The Case of the Commonwealth*, introducción.

* En las batallas de Dunbar y Worcester de 1650 Cromwell derrotó decisivamente a las fuerzas realistas que Carlos, el príncipe de Gales, había alzado en armas en Escocia. Ambas batallas significan el fracaso definitivo de las esperanzas de la causa realista de volver a Inglaterra por la fuerza de las armas. (*N. del T.*)

[50] *Mercurius Politicus*, 99 (22-29 abril 1652), 1553-1556; 114 (5-12 agosto 1652), 1785-1789.

[51] *Ibid.*, 65 (28 agosto-4 septiembre 1651), 1033-1034; 73 (23-30 octubre 1651), 1161.

[52] *Ibid.*, 103 (20-27 mayo 1652), 1609-1613.

[53] *Ibid.*, 74 (30 octubre-6 noviembre 1651), 1173-1175 (27 noviembre-4 diciembre 1651) 1237; 79 (4-11 diciembre 1651), 1255-1256; 91 (26 febrero-4 marzo 1652), 1442 («revolución»).

aristocracias hereditarias y los senados que por no ser habitualmente disueltos, terminan siendo casi la misma cosa[54]. La política de la república romana es presentada desde un punto de vista militantemente plebeyo; Atenas — caso excepcional en la época— es preferida a Esparta[55]; y Venecia, habitualmente parangón de cualquier régimen mixto, es vista como arquetipo de «aristocracia permanente»[56]. En otras palabras, se dice que en una república cualquier forma de poder que no se encuentre en equilibrio (*balance*) con otras e integrada en un mecanismo de rotación acelerada de funciones resulta «monárquica» (*monarchical*) sin importar que la autoridad corresponda ejercerla a uno solo o a varios hombres[57].

Nedham que escribe después del fracaso de los Niveladores (*Levellers*) mofándose de ellos, había puesto en pie una nueva forma de expresar en inglés las ideas democráticas, aun cuando ese lenguaje tuviera a sus espaldas una larga y compleja historia anterior. En lo que nos importa, su mérito estuvo en describir un *vivere civile e popolare* fundado en el ideal clásico del hombre ciudadano armado y en el ideal maquiavélico del pueblo armado y militante. Y actuaba así porque, de un lado, tenía a su disposición modelos paradigmáticos apropiados que le permitían articular la pretensión de que el ejército estaba todavía en condiciones de promover por sí mismo un movimiento revolucionario. Mientras que, por otro lado, en la nada admirable vertiente periodística de su personalidad, Nadham se hacía portavoz —en forma bastante democrática— de la doctrina de la autoridad *de facto* que era el resultado de la incapacidad del ejército para imponer plenamente sus pretensiones revolucionarias. En los editoriales que extraía del *Case of the Commonwealth*, el ejército y el pueblo aparecían ejecutando el *ius conquestus* fundado sobre el *ius gentium*[58]; pero las argumentaciones en favor del poder *de facto* de Nedham le llevarían a preconizar la sumisión a cualquier poder que ejerciera una autoridad efectiva. Y cuando ese poder fue el protectorado Cromweliano y los exponentes del ejército para los que habría escrito en el «*Mercurius Politicus*» pasaron a la oposición, Nedham se encontró en una si-

---

[54] *Ibid.*, 70 (2-9 octubre 1651), 1100-1101; 72 (16-22 octubre 1651); 1142-1143; 73 (23-30 octubre 1651) 1158; 84 (8-15 enero 1652), 1334, 1337; 86 (22-29 enero 1652), 1365-1368; 89 (12-19 febrero 1652), 1409-1413.

[55] *Ibid.*, 71 (9-16 octubre 1651), 1126; 73 (23-30 octubre 1651), 1158; 84 (8-15 enero 1652), 1335; 88 (5-12 febrero 1652), 1394; 91 (26 febrero-4 marzo 1652), 1445.

[56] *Ibid.*, 70 (2-9 octubre 1651), 1100; 73 (23-30 octubre 1651), 1158; 84 (8-15 enero 1652), 1338.

[57] *Ibid.*, 72 (16-23 octubre 1651), 1143; 87 (29 enero-5 febrero 1652), 1385; 92 (4-11 marzo 1652), 1457-1462; 100 (29 abril-6 mayo 1652), 1569-1573. Especialmente el último.

[58] *Ibid.*, 17 (26 septiembre-3 octubre 1650), 277-278; 18 (3-10 octubre 1650), 293-296; 19 (10-17 octubre 1650), 309-312; 20 (17-24 octubre 1650), 325-326; 21 (24-31 octubre 1650), 341-343; 22 (31 octubre-7 noviembre 1650), 357-359; 23 (7-14 noviembre 1650), 373-374; 24 (4-21 noviembre 1650), 389-390 (el rey de Inglaterra); 25 (21-28 noviembre 1650), 407-408; 26 (28 noviembre-5 diciembre 1650), 423-425 (Nemord y el rey de Israel); 27 (5-12 diciembre 1650), 439-440; 28-30 (12 diciembre-2 enero 1651), y sucesivo, donde se habla de la necesidad de la obediencia de la espada; 31 (2-9 enero 1651), 503-504, donde se afirma que el cuerpo político tiene su origen en el pacto de sujeción; 35 (30 enero-6 febrero 1651), 567-568, donde se discute el peligro de que una nación conquistada pueda perder su libertad; 75 (6-13 noviembre 1651), 1189-1191; 93 (11-18 marzo 1652) 1457-1460; 98 (15-22 abril 1652), 1540.

tuación incómoda y la historia del maquiavelismo se dispuso a emprender un nuevo rumbo.

[III]

Desde que conocemos las circunstancias que rodearon la publicación de la *Oceana* de James Harrington a finales del verano u otoño de 1656, sabemos que la situación de fondo a la que parecía responder era el creciente descontento de algunos círculos del ejército con la manera en que había venido evolucionando el régimen del Protectorado desde 1654[59]. Existen relaciones poco claras que asocian la persona de Harrington con antiguos oficiales y con otros personajes que rechazaban que el poder hubiera terminado en manos de una dirección militar que no representaba las aspiraciones de las tropas, que no mostraba la menor señal de querer someter el Parlamento a renovaciones periódicas —reclamación que desde 1647 se hacía cada vez más frecuente—, y que había entregado al *Lord protector*, en tanto que jefe del poder ejecutivo, el control del ejército. Es posible que en 1656 circularan rumores acerca de las intenciones de algunos notables (*grandees*) del régimen del protectorado que en la primavera de 1657 tomaron la forma de *Humble Petition and Advice*[60]: el paso antirrevolucionario decisivo del declinar Cromweliano que proponía convertir la función de Protector en una monarquía hereditaria e instaurar una «*other House*» a fin de imponer un equilibrio entre su sola persona (*single person*) y el parlamento unicameral, las dos instituciones, es decir, las dos estructuras de poder, previstas por la constitución *. Es evidente que se trataba de un retorno a la forma de gobierno descrita en la *Answer to the Nineteen Propositions*, catorce o quince años después y, en efecto, en la *Petition and Advice* se recoge la fórmula «*the three states*» que se contenía ya en la *Answer*[61]. Un amargo rechazo tanto a la emergencia de una aristocracia permanente, como a cualquier retorno a la Constitución histórica, se convirtió en el sentimiento predominante de ese republicanismo superviviente que tomó por eslogan «la vieja buena causa» (*the good old cause*), y es de suponer que el sentido de la literatura de oposición del verano precedente es posible explicarlo desde el hecho de que estos discrepantes se atienen a las propuestas contenidas en la *Petition and Advice*. En todo caso, con seguridad no es un accidente, ni se puede atribuir a un error de cálculo, la publicación por Nedham en forma de libro en junio de 1656, de

---

[59] Para mayores detalles, véase Pocock, «James Harrington and the Good Old Cause», *loc. cit.*

[60] El texto puede consultarse en Kenyon, *The Stuart Constitution*, pp. 350-357.

* En 1657 el nuevo Parlamento convocado por Cromwell y en el que las fuerzas más conservadoras del régimen gozaban de amplia mayoría, propuso en una *Humble Petition and Advice*, que tomó la forma de una propuesta de modificación de la constitución vigente —*el Instrument of Government*— en dos sentidos: instaurando una monarquía hereditaria en la persona del Protector, e introduciendo la serie de modificaciones constitucionales a las que se refiere Pocock. (*N. del T.*)

[61] *Ibid.*, p. 353, párrafo 7.

sus editoriales del *Mercurius Politicus* del período 1650-1652 bajo el título *The Excellency of a Free State*, sin atenuar de manera notable el furor originario de sus escritos contra las intrusiones monárquicas y aristocráticas —hay pruebas de que posteriormente Nedham llegaría a lamentarse de ello y de la asociación con *Oceana* que más tarde se le haría [62]— y no es una casualidad que por esa misma época Sir Henry Vane publicara su *Healing Question* —el único libro que fue perseguido por la autoridad— en el que el ejército aparecía como «el pueblo de Dios» (*people of God*) que había conquistado el poder en buen derecho y que ahora se encontraba desgraciadamente dividido, y donde se recogen una serie de proposiciones destinadas a restaurar al ejército en la función que le es propia: imponer en Inglaterra el gobierno de los santos [63].

Sin embargo, *Oceana* es una obra que transciende el inmediato contexto en que fue concebida. El significado histórico de este libro radica en que representa el momento de un salto adelante paradigmático, de una revisión capital en la historia del pensamiento político inglés y en la propia historia de Inglaterra, a la luz de conceptos extraídos del humanismo cívico y del republicanismo maquiavélico. La razón inmediata que llevó a Harrington a comprometerse en semejante revisión fue el deseo de justificar la república militar en que se había venido convirtiendo Inglaterra desde la guerra civil bajo el gobierno del *popolo armato*. En todo caso, la larga investigación que hemos venido efectuando sobre los modos de articular la conciencia política a disposición de los ingleses, es suficiente para demostrar que el lenguaje del *vivere civile* debió superar una dura lucha para poder imponerse a otros lenguajes alternativos. No se debe esperar encontrar en Harrington el Maquiavelo inglés: al personaje que escenificó un conflicto dramático entre virtud y fortuna, al hombre que acusa a sus hermanos y que hundiendo la espada en el flanco de la conciencia moral de Inglaterra, les hace denunciar la herida recibida. Esa distinción estaría reservada a Hobbes. Las iniciativas de Harrington parecen haber consistido [64], en primer lugar, en un argumento de combate contra cualquier intento de retorno a la «antigua» y «equilibrada» Constitución (*Ancient and balanced Constitution*), demostrando que en su tiempo descansó sobre fundamentos poco seguros que ya habían sido superados; su segundo objetivo parece haber sido —en la medida en que se sitúa en un momento que puede denominarse postsavonaroliano— demostrar que la trascendencia de los antiguos usos y costumbres y, por tanto, de su pretensión de preeminencia sobre las leyes positivas e históricas, era un proceso secular más que apocalíptico (no debemos olvidar que la coexistencia de los dos era posible) que hacía innecesario el reino de los santos. Al servicio del primer propósito, Harrington construyó una historia civil de la espada, esto

---

[62] Pocock, «James Harrington and the Good Old Cause», pp. 38-39.

[63] Margaret Judson, *The Political Thought of Sir Henry Vane the Younger*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1969.

[64] En el momento de elaboración de este libro, aparecido en 1975, Pocock estaba preparando una edición de la obra de Harrington que ya ha sido publicada —*The Political Works of Harrington*, Cambridge, 1977— y que aquí anuncia y a la que en esta nota se remite. Véase también *The Ancient Constitution*, cap. VI, pp. 124-147.

es, sobre la intervención histórica de la fuerza armada[65], fundada en aquella teoría maquiavélica que entendía crucial la posesión de armas tanto para garantizar la distribución del poder como para posibilitar el ejercicio de la virtud cívica; para dar cumplimiento al segundo propósito, Harrington elaborará una teoría de la ciudadanía que, sumada a las argumentaciones expuestas para demostrar el primer objetivo, presentaba al inglés bajo la figura de ciudadano y a la república inglesa como una forma política más cercana a Dios que cualquier otro gobierno oligárquico de santos autoproclamados. En lo que hace al primero, concibiendo al inglés como ciudadano, Harrington intentó establecer un puente que superara la distancia entre la convicción de Ireton de la necesidad de la propiedad y la certeza de Rainborough respecto de las ventajas de la libertad, y encontró los medios de describir al *freeholder* inglés como el ciudadano clásico retornado a la tierra desde el Parnaso[66]. En lo que concierne al segundo objetivo, Harrington se situaba espalda contra espalda del lado de Hobbes en un extraño y singular momento de la evolución de la conciencia milenarista puritana. Y en lo que respecta a la pertinencia a largo plazo de su pensamiento, Harrington aparece bajo una luz diferente y de ello deberemos ocuparnos en los próximos capítulos.

La obra de Harrington ha sido definida como «una meditación maquiavélica sobre el feudalismo»[67]. Entre los estudiosos ingleses de la generación anterior a 1642 se aprecia un creciente interés hacia la comprensión del significado de la baronía, del servicio de caballería (*knight's service*) y en general, del deber de vasallaje militar, desde los que era posible reconstruir una periodización de la historia inglesa, ya que todas estas instituciones habían sido introducidas con los sajones o en tiempos de los normandos, y posteriormente habían ido desvaneciendo su preeminencia jurídica y social en fechas difíciles de precisar. La percepción histórica del caballero y del vasallo del auténtico feudalismo tendía a confundirse con el recuerdo —que hemos visto expresar a Bacon y Ralegh en un contexto maquiavélico— del poder militar que magnates de más reciente memoria habían fundado sobre su capacidad de movilizar a sus domésticos. Esta telescópica supraposición de imágenes permitió que Harrington llegara a pensar que la distribución de poder basada en el «*feudum*» había sido introducida en Inglaterra con los sajones y que habría comenzado a declinar como consecuencia de legislación adoptada por Enrique VII[68]. La idea de que el declive del poder militar de la nobleza habría determinado importantes cambios en el poder político, o que había provocado que el rey quedara a solas cara a cara frente a sus comunes, no era nueva. La aportación crucial de Harrington —lo que hace de él un verdadero pionero del pensamiento humanista cívico en Inglaterra— fue elevar estas intuiciones a la categoría de supuestos generales de la historia del poder

---

[65] *Oceana*, «Second Part of the Preliminaries». Referencias tomadas de la edición de Toland, *The Oceana and Other Works of James Harrington* (1771); véase pp. 57-72.

[66] Traiano Boccalini, *Ragguagli da Parnasso*, Venecia, pp. 1612-1613. Ésta fue una de las fuentes de referencia preferidas de Harrington.

[67] Pocock, *The Ancient Constitution*, p. 147.

[68] Toland, pp. 60-65.

político —de Europa y de Inglaterra— y fundamentar su pretensión sobre la teoría maquiavélica de la posesión de las armas como requisito necesario para poder contar con una personalidad política activa. Los pensadores florentinos había insistido en que si un hombre llevaba armas no para servirse a sí mismo, si no para servir a otro, no podía ser ciudadano: el uso de las armas —un acto crucial en la afirmación del poder y de la virtud— debía ser de su responsabilidad, si —a su vez— él era el poder y el ser de la república. Estos autores habían interpretado la transición de la república al imperio romano en términos de ascenso y declive del ciudadano armado. El hecho de que Harrington estuviera familiarizado con la literatura jurídica inglesa del *common law*, le permitió, en este punto, añadir una dimensión suplementaria —dimensión en la que, de la manera que él la trata, Maquiavelo había reparado poco—[69]: el hecho de llevar armas, una vez considerado una función inherente a la posesión del feudo, había pasado a descansar sobre la posesión de una propiedad territorial. La distinción fundamental que mediaba entre ellos era la que separaba el vasallaje de la libre propiedad (*freehold*), y ello permitía determinar si la espada de un hombre pertenecía a su señor, o a sí mismo y a sus comunes de la república (*commonwealth's*). Por consiguiente, la función de la libre propiedad era procurar a quien la detentaba la libertad de disponer de sus armas que, a su vez, permitían a quienes las llevaban sostener una acción pública y una virtud cívica libre. De este modo la politización de la persona humana habría alcanzado su máxima y más completa expresión en el lenguaje del pensamiento político inglés: el Inglés de Dios era ahora un «*zōon politikon*» en razón a su espada y su libre propiedad (*freehold*).

Pero si la propiedad en un sentido inmobiliario (*real*) o —menos probablemente— mobiliario (*movable*) es ahora el fundamento de la personalidad política activa, esta debiera sostenerse en algo más concretamente material que el *oikos* aristotélico; y a ese respecto, Harrington se inclina por tomar distancias de la insistencia de Maquiavelo en que una corrupción estrictamente moral y una desintegración real de la personalidad cívica son las razones principales de la decadencia de los gobiernos republicanos. Harrington cree, por el contrario, que un gobierno se hace «corrupto» no tanto a causa de que sus ciudadanos hayan dejado de practicar las virtudes apropiadas sino a consecuencia de que la distribución de autoridad política no guarda relación con la distribución de la propiedad que debe servir de fundamento para determinarla[70]. Cuando esto sucede, se produce una situación en la que en vez de encontrarse todos en un plano de igualdad, algunos de esos pares se comportan como señores y otros como vasallos, o al revés señores y vasallos se comportan como si fueran pares, y en cada caso el poder político se ejerce en condiciones y formas, que como no se justifican por la distribución objetiva de libertad, deben ser impuestas por la fuerza y el despotismo (lo que venía a ser lo mismo) o terminan por ser débiles y vacilantes, y por estar destinadas a ser reemplazadas por una distribución de autoridad conforme con la

[69] Toland, p. 39.
[70] Toland, p. 68.

distribución de la tierra verdaderamente existente. La clásica tipología séxtuple de los regímenes políticos o formas de gobierno —monárquicas, aristocráticas y democráticas, operando cada una con justicia, con la intención puesta en el bien común o inicuamente en el único propósito de conseguir el bien del gobernante— podía ser modificada y reemplazada por un cuadro en el que cada una de ellas sería reputada de buena o mala según la distribución efectiva de la tierra. Harrington, sin embargo, introduce una distinción suplementaria: la monarquía de tipo «turco» en la que un sólo hombre poseía toda la tierra y los demás la recibían de su buena voluntad, y la monarquía de tipo «gótico» o feudal en la que unos pocos obtenían sus tierras del rey y los muchos la recibían de los pocos. Esta última, como sugería Harrington, no era tanto una verdadera monarquía cuanto un sistema de equilibrio mal concebido e inestable. La rebelión de los feudales en el caso de la monarquía gótica y la de los guardias de palacio —jenízaros o pretorianos— en la monarquía turca (en cuya definición entraba el imperio romano) demostró que la monarquía, incluso en su forma más pura, jamás puede llegar a ser una forma de gobierno verdaderamente estable[71].

Harrington definió la propiedad «como los bienes de la fortuna» («*the goods the fortune*»)[72] y no tuvo una concepción concreta de las leyes sociales que regulaban su distribución, si bien creyó que la legislación humana podía redistribuirla o impedir su redistribución[73]; el contexto conceptual inglés en el que se insertaba le evitaba encontrarse atado a la noción de *fortuna* y le excusaba de tener que presentar cada forma de gobierno como necesariamente inmersa en un proceso de degeneración hacía su forma disfuncional, o de explicar la tipología séxtuple de las formas de gobierno como encaminada inexorablemente hacia una *anakuklōsis* polibiana. Harrington creyó firmenente que sólo una democracia de propietarios de tierras («*democracy of landholders*») —es decir, una sociedad en la que un *demos* o un gran número de propietarios libres, poseyeran la tierra en condiciones de relativa igualdad— contaría con los recursos humanos (Maquiavelo habría hablado de *materia*) necesarios para poder efectuar un reparto de la autoridad política según los postulados de diversificación y equilibrio que permiten a una *politeia* alcanzar la autoestabilidad; y una república de ese género, podría resultar teóricamente inmortal[74]. Harrington también elaboró una historia de la autoridad política como se había manifestado en el mundo occidental siguiendo un patrón cíclico: Moisés y Licurgo, Solon y Rómulo serían la expresión de legisladores agrarios que habrían establecido repúblicas de guerreros propietarios libres (*freeholding warriors*), cuya obra había sido destruida por la conquis-

[71] Toland, pp. 37, 50, 65-67, 129-130, 248-252.

[72] Toland, pp. 36-37.

[73] Este aspecto es analizado —a mi entender con excesivo énfasis— por J. R. Pole en *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, Macmillan, Londres, 1966.

[74] Toland, pp. 178-180. Véase Z. S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Northwestern University, Evanston, 1945, y Charles Blitzer, *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington*, Yale University Press, New Haven, 1960.

ta romana y la progresión de los «*latifundia*». Después que los Gracos hubieran fracasado en su tentativa de impedir esta evolución, los Césares y sus clientelas armadas, establecieron una monarquía inestable en la que la tierra y el poder militar fueron compartidos por emperador y senado. Los godos, llamados en condición de mercenarios en razón de las oscilaciones de este sistema, se habrían apoderado de todo el imperio y establecido un régimen de desequilibrios feudales entre monarquía y aristocracia. El «equilibrio gótico» o la llamada prudencia moderna «*modern prudence*», dice Harrington, aunque tradicionalmente elogiada como obra maestra del saber político —una alusión al tipo de pensamiento representado por la *Answer to the Nineteen Propositions*— no habría sido más que una velada de «lucha libre» entre rey y nobleza: un momento de inestabilidad al que las circunstancias habrían hecho permanente porque ninguna parte podía someterse al poder de la otra ni hacerse independiente de ella [75]. En su *Oceana* —la ligeramente idealizada Inglaterra— la prudencia moderna se habría prolongado desde las invasiones de anglos y sajones hasta el advenimiento de los Tudor. Enrique VII —y el retrato que hace debe mucho a Bacon— habría desempeñado un rol muy similar al que Giannotti había atribuido a los Médicis, emancipando a los titulares de feudos militares (*military tenants*) —que Harrington confunde con sus vasallos «*retainers*»— de la autoridad de sus señores (*lords*) y haciendo que estos últimos fueran incapaces de mantener su poder de mando; ello habría determinado el inicio del ascenso de los primeros al rango de un pueblo de propietarios de tierras *landowning people* (los *mediocri* de Giannotti) sobre los que la monarquía no tendría ningún poder [76]. Le estaba reservado a Carlos I descubrir la obsolescencia de ese poder y, desafiado por los Comunes, había comprobado que los Lores carecían de autoridad para sostenerle en la suya y, en consecuencia, se había encontrado en la tesitura de tratar de gobernar apoyándose en un ejército, pero no contando con ninguna otra reserva de soldados que la procedente de los propietarios libres de tierras (*landholding freemen*) que no tenían motivo para combatir por él, había fracasado en su tentativa y la monarquía había caído [77]. El «pueblo» armado de propietarios había vencido y ahora estaba en condiciones de poder repetir la obra de Moisés y Licurgo. Se había completado un ciclo y cabía la oportunidad de construir una república (*Commonwealth*) inmortal. Harrington había ido mucho más allá de Ireton: había hecho descansar la política en una historia de la

[75] Toland, pp. 63, 129.

[76] Toland, pp. 64-65, 364-366. Para las referencias a Bacon (es decir, a la *History Henry VII* y a los *Essays*), véase pp. 32, 64. Para Giannotti, véase lo dicho en cap. IX, n. 5, de este libro.

[77] Toland, p. 65: «[...] for the house of peers, which alone had stood in this gap, now sinking down between the king and the commons, shew'd that Crassus was dead, and the isthmus broken. But a monarchy devested of its nobility, has no refuge under heaven but an army. Wherfore the dissolution of this government caus'd the war, not the war the dissolution of this government.

»Of the king's success with his arms it is not necessary to give any further account, than that they prov'd as ineffectual as his nobility; but without a nobility or an army (as has bin shew'd) there can be no monarchy. Wherfore what is there in nature that can arise out of these ashes, but a popular government, or a new monarchy to be erected by the victorious army?»

propiedad, en una historia consistente en una serie de transformaciones cíclicas más que en una tradición de transmisión hereditaria.

Con este discurso Harrington, además de exponer sus tesis, había completado la demolición teórica de la pretensión de la *Ancient Constitution* a ser considerada una estructura de usos y costumbres, adecuada al «genio» del pueblo inglés, expresión de un equilibrio ejemplar entre el uno, los pocos y los muchos. Al no acudir a aquel argumento de los Niveladores (*Levellers*), que veía en ella un producto de la usurpación normanda —el «*yugo normando*»— Harrington la describía como una fase en un ciclo de formas inestables, como un sistema que jamás habría o sería capaz de traer paz y orden a Inglaterra. En la medida en que puede decirse que su pensamiento emerge de las controversias casuísticas de años anteriores sobre el poder *de facto*, Harrington podría fácilmente argumentar que la incoherencia del viejo régimen había dejado a la conciencia del individuo la elección entre rey o Parlamento y que ningún hombre podía recibir, en justicia, un castigo por haber tomado una opción al respecto [78]. Y para aquellos de sus lectores que —en la tradición de Aschan o Nedhan— pudieran albergar la creencia de que todo gobierno tenía su origen en la espada, Harrington ofrecía una teoría civil y una historia civil de la espada que conducía a conclusiones bastante más optimistas y positivas que las del *Leviathan*. Su «*popolo armato*» no es el Nemord colectivo que ejerce el «*ius conquestus*» que habría imaginado Nedhan, ni aquella mística selección de santos imaginada por Vane. La espada de Harrington no era la espada del *Leviathan*, ni la de Gedeón, sino el fundamento sobre el que un pueblo republicano habría edificado la estructura institucional en que operaría su virtud cívica.

El individuo político descrito en el esquema conceptual Harringtoniano es un exponente de la misma noción de virtud presupuesta —bien es cierto que escépticamente— en todas las especulaciones teóricas del humanismo cívico florentino, aunque, como hemos visto, Harrington incida menos sobre los fundamentos morales que sobre los fundamentos materiales de su personalidad. En *Oceana* se alude menos a la degradación moral —el mayor supuesto de la corrupción de las formas de gobierno para los autores del siglo XVI— de cuanto se hará en el siglo XVIII; de hecho el peor de los temores que podía esperar «el pueblo» de Harrington era la destrucción de la autoridad política [79], entendida menos en el sentido de un soberano coercitivo que como «órdenes» —«*ordini*»— que guiaban a los hombres en las oportunidades de la virtud, es decir, en el conocimiento de las particulares virtudes que les caracterizan. Así como en Maquiavelo, el hecho de llevar armas era el medio esencial a través del cual el individuo afirmaba su poder social y su participación en la política en tanto que ser moral responsable, ahora será la libre posesión de la tierra (*nodependent tenure*) la que constituya el supuesto material que fundamente el hecho de llevar armas. No parece que Harrington haya llegado a considerar que la propiedad de tierras pudiera estar vinculada a otro fenómeno que el de existencia de lazos de vasallaje. Su insistencia en

[78] Toland, p. 69.
[79] Toland, p. 469 (*A System of Politics*, IV, 18, 19, 22).

la importancia de las armas puede haberle llevado a asimilar y, por tanto, a confundir todas las propiedades con aquellas que no se encontraban gravadas por un deber de prestar servicio militar. Pero si bien es cierto que a diferencia de lo que hicieran Ireton y Rainborough en el debate de Putney, Harrington no había explorado el amplio espectro existente entre la libre propiedad (*freehold*) y la servidumbre, no lo es menos que había traído a su argumentación elementos del razonamiento de esos autores. Así, al igual que Ireton, Harrington insistió en una propiedad transmisible y hereditaria de la tierra como requisito previo a cualquier interés, incluida la participación en la república. Los siervos no eran para Harrington parte activa de la república y, si llegaban a representar un peligro, serían considerados siempre un peligro proveniente del exterior[80] como el que encarnaba un enemigo extranjero. Al mismo tiempo y en este caso como Rainborough, Harrington parece haber considerado la conveniencia de extender la autonomía económica propia de la ciudadanía a aquellos que trabajan por un sueldo, siempre y cuando vivieran en casas de su propiedad y no en casas de otros hombres formando parte de sus domésticos[81]. El posicionamiento de Harrington en relación con la economía ha sido objeto de numerosos debates y se ha intentado incluso demostrar que presentaba la tierra fundamentalmente como una mercancía de intercambio apta para ser comprada o vendida en la procura de un beneficio, que haría de sus ciudadanos una clase fluctuante y permanentemente móvil de emprendedores[82]. Pero es posible sostener con fundamento que su teoría económica era griega y estaba construida sobre las relaciones entre el «*oikos*» y la «*polis*». La tierra era adquirida para ser legada: para fundar familias u «*oikoi*» construidos en la seguridad que proporcionaba el patrimonio transmitido por herencia, y confería a los hijos la libertad de llevar armas y de tomar parte en las elecciones a las asambleas en la república[83]. Como en Aristóteles, el fin de la tierra no es el beneficio sino el ocio, la posibilidad de actuar en público o en la asamblea para manifestar la virtud. Nos encaminamos hacia un *ethos* de excelencia cívica en el que la política podía encontrarse particularmente adaptada al «*genius of a gentleman*»[84], pero para el que los «muchos» pobres propietarios libres (*freeholders*) no estarían excluidos de desempeñar el papel de aplaudir o criticar a los «pocos».

Harrington sabía perfectamente que la propiedad podía existir bajo formas reales inmuebles o muebles, y en este sentido, no duda en declarar específicamente que las leyes generales concernientes a las relaciones entre propiedad pueden operan tanto en el supuesto mueble como inmueble[85]. Pero aun cuando conociera la realidad holandesa —se dice que habría servido en un re-

---

[80] Toland, pp. 77, 138: «The causes of commotion in a commonwealth are either external or internal. External are from enemies, from subjects, or from servants.»

[81] Toland, p. 247, donde explica que tal tipo de hombre no tendría ningún interés en utilizar su voto para allanar la propiedad.

[82] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, cap. 6, especialmente pp. 82-88.

[83] Toland, p. 480 (*System of Politics*, X, 4-5).

[84] Toland, p. 53.

[85] Toland, pp. 38, 228.

gimiento inglés allí estacionado— no evidencia pretensión alguna de estudiar los fundamentos de una sociedad cuya estructura política y militar estaba fundada en la propiedad de bienes muebles y en el dinero; los holandeses, que se encontraban lejos de ser el clásico pueblo en armas, le habrían planteado problemas si se hubiera decidido a estudiarlos. Holanda y Génova —pero en ningún caso Venecia— son, por cuanto parece, dos tipos de sociedad completamente mercantil que aparecen sólo en el contexto de una discusión relativa al problema «de si el peso del comercio supera en la balanza al peso de la tierra» (*«the balance in trade eats out the balance in land»*). De este modo, Harrington se hace eco del debate sobre el impacto de la usura en la propiedad de la tierra; Holanda y Génova que son sociedades orientadas hacia el beneficio (*profit-making societies*), no sienten ninguna necesidad de legislar contra la usura, mientras en el pasado, Esparta e Israel, que fundaron sus constituciones en la distribución de la tierra, se establecieron en espacios geográficos donde las tierras cultivables eran escasas, tuvieron que limitar la usura rigurosamente en orden a prevenir que la distribución de la propiedad inmueble no se viera presa de una maraña de deudas[86]. Por esa misma razón, los judíos actuales deberían ser restablecidos en una tierra en la que pudieran volver a la condición de agricultores[87]. El territorio de *Oceana* es, sin embargo, lo suficientemente extenso como para permitir a los mercaderes practicar el préstamo a interés (pero no lo suficiente como para admitir a los judíos); la distribución de la tierra no debe ser perturbada por la usura y semejante práctica sólo debe contribuir a estimularla y enriquecerla[88]. La alegría de los estudiosos profesionales al detectar lo burgués, al descubrir un Harrington empeñado en justificar el beneficio especulativo (*speculation in money*) en pleno siglo XVIII inglés, no debe hacer olvidar el hecho de que Harrington consideró la especulación en sus relaciones con la herencia de la tierra, como algo más negativo que positivo. La finalidad de la propiedad era asegurar la estabilidad y garantizar condiciones aceptables de vida; la propiedad vinculaba al hombre a una estructura de poder en la que podía participar y demostrar su virtud, y le deparaba el ocio necesario para practicarlas. Sus objeciones a la consideración del beneficio mercantil como fundamento de la personalidad cívica estaban dirigidas a la propiedad mobiliaria: «se adquiere con facilidad y se va con facilidad» (*«lightly come* [...] *lightly go»*)[89]. Lo que un hombre poseía podía perderlo en un instante. El hombre superior, observa Confucio, no puede ser un utensilio; la personalidad cívica no puede resultar una mercancía de consumo.

A medida que el comercio de *Oceana* iba en aumento, se hacía necesario ampliar la extensión territorial de la república. Ésta podía ser una de las razones que indujeron a Harrington a hacerse eco de la insistencia de Maquiavelo en sostener que una república popular armada debería ser «una república en expansión»[90]. Pero ello no obstante, entre las posiciones de

[86] Toland, pp. 228-229.
[87] Toland, pp. 33-34.
[88] Toland, p. 229; y también pp. 100-101.
[89] Toland, p. 227.
[90] Toland, pp. 178-185.

Maquiavelo y de Harrington median notables diferencias. Los dos participan de la idea de que una república debe poner en manos del pueblo unas armas que pueden ser usadas más allá de ocasiones simbólicas o de ceremonias rituales. Sin embargo, Maquiavelo —influido como antes Bruni por la conquista romana de las ciudades libres de Etruria— imaginó una república a la manera polibiana, esto es en contacto con otras repúblicas y reinos, necesariamente implicada en guerras con otros estados. El destino de Roma le parecía marcado por la canibalización, por la destrucción de la virtud de otros pueblos y, en última instancia, de la suya propia. Por su parte, Harrington escribiría refiriéndose a Inglaterra: «el mar impuso su ley a la república de Venecia en forma de expansión, pero la expansión de *Oceana* impondrá su ley al mar» («*The sea gives law to the growth of Venice, but the growth of Oceana gives law to the sea*»[91]). Tanto Venecia, como Inglaterra, eran islas protegidas por el mar de potenciales ataques de sus enemigos; mientras Venecia se había nutrido sólo de mercaderes, artesanos y marineros, absteniéndose de constituir un imperio y de instaurar la democracia porque carecía del suficiente número de ciudadanos independientes, Inglaterra fue las dos cosas: una isla y un gran territorio entregado a la agricultura, capaz de engendrar un pueblo armado en condiciones de ser demócrata en casa y conquistador en el extranjero. La falta de contactos con *terra ferma* significó, además, para Inglaterra la inexistencia de repúblicas vecinas cuya libertad y virtud pudieran ser subvertidas, y la posibilidad de que *Oceana* pudiera expandirse sin temor a corromperse. Pero Harrington es muy poco claro a la hora de afirmar que eso signifique que lo mismo puede suceder en el mundo real. Fiel al espíritu que había llevado a Marvell a declarar que Cromwell, en tanto portador de la espada pública«sería causa de transcendentales cambios en todos los estados no libres» («*to all states not free, shall climacteric be*»), imagina a la república inglesa como potencia hegemónica, liberando a la vecina Europa del yugo gótico (y probablemente también del papal)[92]. Pero existe una visión alternativa, oceánica más que continental, en la que los propietarios libres ingleses, ansiosos de conquistas y hambrientos de tierras, se disponían a colonizar una Irlanda despoblada de sus antiguos habitantes «en la que cada ciudadano terminará por poseer una propiedad rural»[93] («*where every citizen will in time have his villa*»). (El ejército puritano de Irlanda era un refugio para cuantos profesaban opiniones contrarias al Protectorado y varios de los amigos y admiradores de Harrington se contaban entre sus filas.) «Existirían otras formas de establecimiento» («*there be other plantations*») —observa en el pasaje en cuestión— y «la república conocerá otras muchas» («*the commonwealth will have more*»)[94]. En consideración a la importancia que su pensamiento debería adquirir más tarde en las Trece Colonias, estamos tentados de decir que Harrington visualizó en la colonización de una Irlanda vacía de sus habitantes, la colonización que más tarde tendría lugar en la otra costa del

[91] Toland, p.34.
[92] Toland, pp. 185-188.
[93] Toland, p. 103.
[94] Toland, p. 100.

Atlántico, aun cuando en realidad sólo en una ocasión hace referencia a las «colonias de las Indias» («*the colonies in the Indies*»[95]) que pueden ser perfectamente los primeros establecimientos ingleses en suelo americano, que en un tiempo no muy lejano terminarían accediendo a la independencia. Si bien no era claro por donde debería discurrir la expansión no corruptora de *Oceana*, es cierto que Harrington como antes Giannotti, estaba determinado a optar por la mejor de las alternativas enunciadas por Maquiavelo al comienzo de sus *Discorsi*. Oceana debía ser una Roma por su expansión ilimitada, y una Venecia por su estabilidad, su libertad, y su virtud perpetuas. A ese propósito Harrington hace repetir a su legislador en un discurso de inhabitual extensión[96], el pasaje completo del *Discorsi* I, 6, en el que se había formulado por primera vez la antítesis entre Roma y Venecia, y le lleva a concluir diciendo que Maquiavelo había estado equivocado cuando sostenía que el precio a pagar por haber armado al pueblo fue un permanente conflicto entre nobleza y plebeyos (que tendría fatales efectos para la república cuando la puesta de la batalla había sido la riqueza del imperio). Como los críticos filovenecianos de Maquiavelo, Harrington sostenía que las discordias civiles en Roma no fueron el resultado del carácter turbulento de la plebe sino del monopolio hereditario de las magistraturas por los patricios, un supuesto que no mantenía relación de causa-efecto con el hecho de armar al pueblo. Venecia resolvió ese problema haciendo de su aristocracia un cuerpo electo y renovable por rotación entre los «muchos», y Maquiavelo se habría equivocado suponiendo que desarmar al pueblo fue la causa de la paz interna[97]. *Oceana,* alzándose sobre el naufragio del precario equilibrio gótico y de la desaparición de las baronías hereditarias, disponía de una situación insular y de un pueblo propietario de tierras (*landowning*) y armado, y le bastaba con adoptar el sistema de aristocracia rotatoria de la *Serenissima Republica* para encarnar a un tiempo la representación de Venecia y Roma, y para no albergar el temor al posible advenimiento de un *César* inglés.

A continuación, Harrington pasa a referir las «órdenes» de *Oceana* con el minucioso y aburrido detalle que suele caracterizar a las utopías. Su finalidad es construir una estructura de participación en la que tengan cabida todos los ciudadanos, articulada sobre asambleas frecuentes de comunidades locales o «tribus» —en términos de resonancias tanto grecorromanas como hebraicas— que, en muchos casos, se asemejan a las del sistema tradicional inglés: combinan la doble función de reunir e instruir a la milicia local y de designar a los representantes de la comunidad en la asamblea nacional. En realidad, era desfilando en compañías de infantería y caballería como los ciudadanos emitían los «*golden volley*» venecianos * que permitían elegir a los miembros de la asamblea y del senado de *Oceana*. Harrington estaba enfatizando conscientemente la identidad entre *milizia* y *polizia*[98], pero los elegidos son menos

[95] Toland, p. 41.
[96] Toland, pp. 132-144.
[97] Toland, pp. 139-140.
* Literalmente «electores de oro», expresión que hace referencia al *Libro de oro* de Venecia donde estaban escritos los nombres de las familias con derecho de voto. (*N. del T.*)
[98] Véase el discurso de Hermes de Caduceo; Toland, pp. 92-94.

representantes en el sentido propio del término, que ciudadanos a los que les ha correspondido su turno en un empeño político activo y en un servicio público. Ello determina que la designación a suerte entra en juego como un sistema de elección más, dentro de la compleja estructura de deliberación veneciana que permite elegir y funcionar a las asambleas y consejos. No es que Harrington carezca de conciencia de aquella faceta del «*mito di Venezia*» según la cual la virtud era puesta de manifiesto a través de un proceso mecánico en el que los hombres sólo podían operar atendiéndose a las reglas que hacía que sus conductas resultaran inteligentes y desinteresados, fuera o no, esa su intención —las connotaciones platónicas constatadas en Contarini aparecen en el último y más sistemático de los escritos políticos de Harrington[99]—, es que su objetivo principal era conseguir la exteriorización pública de la virtud personal a través de la participación cívica. Asimismo, en la *Oceana* de Harrington existiría una rotación frecuente —lo que Nedhan llama «revolución»— en los diferentes cargos, magistraturas y oficios, incluyendo la representación, no tanto para asegurar la supremacía de la elección popular como para garantizar la realidad de la participación del individuo. El ciudadano debe, por consiguiente, cuando le corresponda asumir su turno para ejercer unas funciones que por su condición cívica no resultan susceptibles de ser delegadas o enajenadas a favor de otros. La rotación es para Harrington el equivalente —y según él otro tanto sucedía en Venecia— al *ridure ai principii* de Maquiavelo; se trata de la renovación completa de la virtud en y por la acción y las expresiones astronómicas —«*galaxy*», «*primum mobile*», «*orb*»— del que gusta servirse en el lenguaje técnico de su utopía, sugieren la perpetua autorrenovación de la luz, el calor y la vida; en ello va implícita una invocación al descubrimiento por Harvey de la circulación de la sangre.

La rotación también es la solución al problema de la aristocracia. Los miembros del senado que en el contexto del sistema tienen atribuidas las funciones de los «pocos» —es preciso reparar en que una vez el legislador ha cumplido sus cometidos no resta un ámbito demasiado amplio para las funciones del «uno»— son elegidos regularmente por tercios e igualmente renovados. Esto significa que los senadores se definen menos por su cualidad en tanto grupo social, como por la función política que desempeñan, que en la tradición clásica y renacentista está rigurosamente limitada a proponer leyes y políticas cuya aprobación corresponde al pueblo y a la asamblea. La radical separación entre «debate» y «resultado» —para utilizar su terminología[100]—, fue el método de que se sirvió Harrington para mecanizar la virtud, y para distinguir y distribuir las fases del proceso de decisión de manera que los hombres se vieran obligados a actuar desinteresadamente. Pero hacer emerger regularmente a los «pocos» del cuerpo de los «muchos» y obligar a éstos a que una vez cumplido su mandato retornaran al cuerpo del que habían surgido, era una manera de demostrar que no había necesidad de contar con una clase aris-

[99] *A System of Politics*, IV (Toland, pp. 468-470), IX (pp. 478-479).

[100] Toland, pp. 43-45, 48, 50-51, 71, 214-215, 416, 418-419. Para lo concerniente a Guicciardini véase el capítulo VIII de este libro, y para el uso que Giannotti efectúa de esa misma distinción, el IX.

tocrática (permanente) para garantizar el desempeño de una función propia de los «pocos». Sin embargo, era preciso la existencia de alguna diferenciación social, no en vano toda la técnica aristotélica descansa en la relación entre funciones políticas y características sociales; el senado sería elegido por el pueblo entre los miembros de un orden ecuestre del que formarían parte quienes fueran propietarios de tierras que satisficieran un censo de cien libras al año [101]; en cualquier caso, parece que se debe dar mayor importancia al hecho de que Harrington se encuentra firmemente convencido de que los «muchos» están siempre en condiciones de reconocer a los poseedores de talento de entre los «pocos». De entre veinte hombres —dice Harrington— seis tendrán cualidades superiores y los otros catorce seguirán su dirección; no habrá necesidad de poner en juego mecanismos especiales para garantizar su selección, y la precaución más importante que se deberá adoptar será garantizar que la diferenciación entre «debate» y «resolución» lo que permitirá el cumplimiento de sus funciones a los seis como a los catorce [102]. Resulta claro que en la mente de Harrington la diferencia de talento entre estos dos grupos se corresponde con una diferencia en términos de riqueza, nacimiento y rango social; los seis serán *gentlemen*, y dispondrán de más bienes, ocio y experiencia y contarán con mayor tradición, que los catorce [103]. Pero lo que importa aquí, es que los catorce sean libres para reconocer por sí mismos esas cualidades, y que ninguna condición de nacimiento o de censo se imponga para regular su elección. La noción de deferencia —para emplear un término apreciado por los especialistas modernos— que encontramos aquí por primera vez en la teoría republicana inglesa (aunque no por vez primera en el pensamiento social inglés) nos es familiar desde Aristóteles, Maquiavelo y Guicciardini, e incluso este último había hecho uso de ella para establecer una rigurosa distinción entre la aristocracia en un «*governo largo*» y un «*governo stretto*» [104]. Desde Harrington hasta John Adams [105], su papel en el pensamiento atlántico fue sostener que las relaciones entre aristocracia y democracia, tan cruciales para toda la teoría del gobierno mixto, encontraban su mejor expresión en una sociedad de relativa libertad, movilidad y franqueza: luego la aristocracia, aun cuando se tratara de una función definida por la propiedad tanto como por la personalidad, era un fenómeno natural más que institucional y encontraba su mejor expresión no cuando se replegaba sobre sí misma sino en el momento en que su composición dependía del reconocimiento de los «muchos». Resulta difícil establecer una aristocracia atrincherada —según Nedham o Harrington— si lo que se pretende evitar al mismo tiempo es el conflicto con la corrupción; y en consecuencia no merecía la pena hacer el experimento.

La coincidencia en el tiempo entre los escritos de Harrington, Vane, Milton o los de exponentes de la Quinta Monarquía, significa que todos ellos, consideraban posible la existencia de otro tipo de aristocracia, más formida-

---

[101] Toland, p. 78.
[102] Toland, pp. 44-45, 236-238.
[103] Toland, pp. 53, 125, 127.
[104] Véase lo dicho en los capítulos V y VIII de este libro.
[105] Véase especialmente Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1969, y, más adelante, el capítulo XV de este libro.

ble que la proveniente de un orden hereditario: la que nace del gobierno de los santos, una elite de poder en posesión de una experiencia espiritual cuya cualificación, justamente por su propia naturaleza, no permite el juicio de los «muchos». Para comprender el problema en toda su profundidad, deberemos tener presente que Harrington había resituado a Inglaterra en el contexto de un tiempo histórico que no se concebía desde el discurrir de la tradición nacional, sino en las categorías propias del mundo clásico; la historia de Inglaterra aparecía ahora formando parte —y lo hacía más positivamente que lo hubiera hecho nunca la historia florentina después de Bruni— del nacimiento, caída y renacimiento de la virtud republicana. El momento en que vivían era la ocasión propicia para que Inglaterra recreara aquella república de hombres libres en armas en una forma que no había existido desde la Roma de Tito Livio. Un problema recurrente en este libro ha sido que la refundación de la república, esa sociedad en la que los hombres eran lo que deberían ser, no resultaba posible de imaginar sin hacer valer el concepto del momento apocalíptico: el momento en el que la gracia actuaba en la historia, y Harrington no es una excepción al respecto. *Oceana* —nos viene a decir en este punto— es como la «*rosa de Sharon y la flor de lys del valle*»; el legislador entona en loor al nacimiento de la república la rapsodia completa del *Canto de Salomón* [106], que cualquier cristiano ortodoxo asociará con la imagen de la iglesia como novia de Cristo, mientras que por otra parte se escucha que la república es el reino del hijo, como la comunidad mosaica fue el reino del padre [107]. Éste es el momento en que el gobierno de los santos hace su aparición para poner a su propia manera en cuestión la igualdad de los ciudadanos ante Dios.

La Nación Elegida —esa formulación típicamente inglesa del sacerdocio universal de todos los creyentes— desde sus primeras manifestaciones, habría afirmado la primacía de la autoridad profana (*secular*) en una curiosa y particular mezcla de lenguaje laico y apocalíptico. Si la pretensión del papa —actuando desde el «*nunc stans*»— de reivindicar la presencia de Dios en el tiempo fue rechazada por falaz, la comunidad profana (*secular*) podía perfectamente asumir el papel de comunidad de fieles expectante del retorno de Cristo en el tiempo. La supremacía del poder profano (*secular*) frente a cualquier otro que desafíe su primado espiritual se convertirá así en prueba de toque del repudio del Anticristo, y uno tras otro, el papa romano con todo su clero, los obispos arminianos y los presbíteros escoceses, habrían representado de ese modo a ojos de los santos el papel del Anticristo. Para los Independientes de 1650, el enemigo por antonomasia era Roma, pero el presbiterianismo del «*iure divino*» venía después; cuando el legislador de Harrington —que en parte es una réplica de Cromwell— ve aproximarse el fin de sus días es celebrado sobre todo por sus victorias sobre un enemigo in-

[106] Toland, p. 188.

[107] Toland, p. 187: «as the kingdom of God the father was a commonwealth, so shall the kingdom of God the son: *the people shall be willing in the day of his power*». Cf. p. 195: «I cannot conclude a circle (and such is this commonwealth) without turning the end into the beginning.»

vasor extranjero que son obviamente los escoceses (presbiterianos)[108]. Pero un gobierno de los santos que se reclame imbuido de una autoridad, de una elección y de una iluminación espiritual inaccesible a los otros hombres, representa una amenaza cierta para la comunidad profana (*secular*) y temporal en relación con su papel espiritual: un papel que era de orden análogo —y por consiguiente, rival— al que reivindicaban los santos —he aquí porque William Prynne no vaciló en denunciar que los cuáqueros eran jesuitas y franciscanos disfrazados[109]—. En los libros III y IV del *Leviathan*, Hobbes pretendió erigir un valladar contra ese tipo de amenazas. A su manera propia y singular, habría pretendido emplear los argumentos del protestantismo radical para demostrar la imposibilidad de la existencia sobre la tierra de cualquier instancia que invocara una autoridad particularmente derivada de Cristo en el interregno entre su ascensión y su retorno, o de un poder inmediatamente derivado de Dios como el de la teocracia mosaica que habría finalizado con la elección de Saúl, o el de la teocracia que impondrá Cristo después de su retorno y de la resurrección de las almas. La autoridad civil —al tiempo natural y artificial— del *Leviathan* ocupará la escena en el intervalo y ejercerá sin compartirlo, el poder sobre la predicación y la interpretación de la palabra profética concerniente al retorno de Dios; pero eso sólo podrá hacerse al precio de una incesante repetición de esa misma palabra a fin de desembarazarse de todos los rivales pseudo-espirituales del *Leviathan*, y situándolo dentro de un esquema de tiempo apocalíptico y hablando del día en que la autoridad del *Leviathan* desaparecería porque la teocracia habría retornado con Cristo resucitado[110].

Hobbes y Harrington —el teórico de la soberanía absoluta y el teórico de la comunidad de la virtud participativa— podrían dar la impresión de disputar como es propio de dos ideólogos, y en efecto Harrington no se recatará en atacar la teoría del poder de Hobbes y en repudiar el odio de su rival hacia la herencia grecorromana y su pretensión de sustituir la virtud política y activa por la sumisión voluntaria y sujeta al interés privado[111]. Pero en un cierto sentido había algo profundo que unía a los dos: los dos se enfrentaban a los mismos adversarios. Harrington, como Hobbes, estaba ansioso por demostrar que los primeros presbíteros y diáconos ordenados por los Apóstoles no habían recibido una consagración siguiendo una sucesión sacerdotal, sino que habían sido elegidos en asambleas por los cristianos primitivos[112]; y como la mayoría de los Independientes fueran de inclinación erastiana o congregacionista, Harrington quiso probar ese mismo hecho enfrentándose al tiempo a los papistas, a los episcopalistas y a los presbiterianos. Existía ya una rica literatura sobre el tema de la cual se podían extraer argumentos. Pero aquello que lo sitúa al lado de Hobbes es el deseo común de demostrar que la auto-

---

[108] Toland, p. 199. El Anticristo, sin embargo, no es invocado por un nombre preciso.

[109] Lamont, *Marginal Prynne*, p. 141 y nota.

[110] *Politics, Language and Time*, pp. 148-201.

[111] Toland, pp. 35-37, 38-39, 42-43, 45-46, 49-50, 53, 54, 65, 71, 241.

[112] *Prerogative of Popular Government*, Libro II (Toland, pp. 304-354); *Art of Lawgiving*, cap. VI (Toland, pp. 398-400); *Leviathan*, Libro III, cap. 42 (ed. Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford), pp. 322-383.

ridad que eligió a presbíteros y diáconos había sido un autoridad civil, y que, al menos para Harrington, la iglesia primitiva había sido una asamblea de ciudadanos en el sentido ateniense del término *eklesia*[113]. Harrington se vio en la tesitura de probar que la elección de un clérigo era una elección civil que llevaba a cabo el soberano civil, y por mucho que Harrington y Hobbes difirieran en sus teorías acerca de la soberanía, una *polis* autosuficiente o comunidad, es, como enfatizó Hobbes, tan soberana en sus propios asuntos como puede serlo cualquier reino sujeto al *Leviathan*. Los enemigos —como se ha dicho— son los mismos. La interminable polémica que Harrington mantuvo sobre la cuestión de la ordenación primitiva con el anglicano Henry Hammond, trató de refutar, página por página y punto por punto, lo que Hammond había escrito en contra de Hobbes[114].

Hobbes había presentado el reino del *Leviathan* como si ocupara el intervalo que mediaría entre el gobierno directo que antaño ejerciera Dios en la teocracia mosaica, y el gobierno directo de Dios que sería ejercido por el Cristo resucitado. En consecuencia había enfatizado la identidad de ambas teocracias y su carácter monárquico: la autoridad que Dios ejercía a través de la naturaleza humana de Cristo y que habría ejercido por mediación de sus *regentes* desde Moisés a Samuel. Sin embargo, Harrington insistió en que la comunidad de Moisés había sido una verdadera república clásica y que la autoridad que elegía a los oficiales de la religión era el pueblo en sus asambleas respectivas, como cuando procedía a elegir a los magistrados públicos[115]. Manteniendo esta posición, Harrington no se sintió obligado a compartir la compañía de Hobbes. Su preocupación fundamental pasaba por cerrar el paso a cualquier pretensión del clero a una independencia que hiciera derivar su autoridad espiritual directamente de Dios, lo que permitiría a una república poder ejercer su soberanía civil tan efectivamente como una monarquía. El recurso a la teocracia —otro modo de negar la independencia del clero— será mantenido repitiendo, como repite Harrington, que una república es el régimen en que todos los ciudadanos son iguales, es decir aquel en el que todos son igualmente libres bajo Dios. Por tanto una república es una teocracia: el reino en que Cristo es rey[116]. Savonarola había dicho lo mismo hacía mucho tiempo y Vane y los secuaces de la Quinta Monarquía lo tuvieron por seguro. Para Harrington, sin embargo, su reivindicación era falaz, porque pretendían en tanto que elite o en tanto que elegidos, una autoridad que negaban a otros

---

[113] Toland, pp. 48 («the church or assembly of the people»), 316-317, y *Prerogative of Popular Government*, II, *passim*.

[114] Toland, pp. 335-354. Henry Hammond, *A Letter of Resolution to Six Quaeres, of Present Use in the Church of England* (1653), en *Works of Henry Hammond*, Londres, 4 vols., publicadas entre 1671 y 1684; aquí se cita vol. I, fechado en MDCLXXIV). La quinta «quaere» concierne a la ordenación y contiene un ataque al cap. 42 del *Leviathan* (vol. 1, pp. 512-529). Harrington concluye que la crítica de Hammond ha fracasado, y menciona el nombre de Hobbes.

[115] Toland, pp. 46-48, 75, 99, 147, 166-167 (*Oceana*); 234-241, 272-274, 283-284, 320-333, 357 (*Prerogative of Popular Government*); 363, 372-398 (*Art of Lawgiving*).

[116] Toland, pp. 187 y 194: «[...] but a commonwealth is a monarchy; to her God is king, in as much as reason, his dictat, is her soverain power.» Eso dice el texto en la edición de Toland, en el original (corregido por Harrington) se lee «where God is king.»

ciudadanos [117]. Niegan la república, niegan el reino de Cristo y lo reivindican para ellos mismos. Su papel no estaría lejos del Anticristo.

Pero incluso en el Sinaí, la república no había sido un mero resultado de la revelación divina. Harrington insiste en que los órdenes de la sociedad civil que la república desarrolla e incorpora, eran accesibles a la razón humana y que Dios no emprendería ningún acto contrario al orden natural de la inteligencia [118]. Allí donde Maquiavelo había situado a Moisés en un plano idéntico al de los legisladores paganos —fórmula no exenta de ironía—, Harrington cita en reiteradas ocasiones un pasaje bíblico en el que Moisés acepta consejos sobre la fundación de instituciones civiles de su suegro Jethro, el midanita, un gentil y un pagano [119]. Se trataba de un supuesto en el que —como Harrington se complacía en repetir— profeta y legislador, razón divina y palabra humana, actuaban en armonía. Pero hay otro sentido en el que la república recibe un significado milenarista por encima de cualquier otra cosa del que no hay rastro en Hobbes. Si la teocracia se ejerce por medio de un representante directo de Dios en la persona de Moisés, y debe volver a ser ejercida a través de otro en la persona de un Cristo resucitado, entonces el *Leviathan* que sólo es una representación natural y artificial de Dios, no puede actuar en teocracia y únicamente debe limitarse a esperar su retorno. Pero si para Israel el hecho de ser una república también hacía de ella una teocracia, entonces *Oceana*, la república restaurada que es a la vez Israel y Roma *redividus*, resulta ser en un sentido perfectamente inteligible, el reino de Cristo resucitado. De aquí que ahora parezca justificada la retórica de la novia de Cristo y otras representaciones apocalípticas de las que *Oceana* está investida. El *Leviathan* sólo puede esperar el reino de Cristo que avendrá al fin de los tiempos; *Oceana* puede hacerlo todo porque ese reino ha llegado ya, y puede obrar la fusión del milenio con la eternidad. Hay una evidente diferencia entre un dios mortal y una comunidad política inmortal.

Pero sólo alguno de los tipos y sombras que sirven para construir el sereno edificio de *Oceana* revisten formas milenaristas. Personalmente me inclino a pensar que Harrington y Hobbes, como Pryme y Marvell, terminaron subordinando la experiencia espiritual a la política, y paradójicamente dieron a ese propósito una dimensión profética a la que no podía escapar su pensamiento. Hobbes se inhibió deliberadamente de la posibilidad de una experiencia religiosa directa en la mayoría de los casos —aceptando muy raras excepciones— y redujo toda la vida religiosa a la obediencia al *Leviathan* y a un reconocimiento del poder de Dios y de la misión esotérica de Jesucristo. Harrington, siguiendo el sendero de los humanistas, ocultó al santo —aun re-

---

[117] Toland, pp. 469 (*A System of Politics*, IV, 23), 574 (*A Discourse upon this Saying...*), pp. 580-584 (*A Parallel of the Spirit of the People with the Spirit of Mr. Rogers*).

[118] Toland, pp. 214-215, 248, 272-273, 300, 342 («Neither God nor Christ ever instituted any Policy whatsoever upon any other principles than those of human prudence»), 347, 371-372, 401.

[119] Por ejemplo, Toland, pp. 48, 74 («[...] my Lord Archon, taking council of the commonwealth of Israel, as of Moses; and of the rest of the commonwealths, as of Jethro»); and *passim*.

teniendo la función esotérica para los «congregacionistas voluntarios» [120]— y no estuvo lejos de dejarla reducida a la práctica de la virtud cívica por los ciudadanos como único prerrequisito para acceder al «*regnum Christi*» [121]. Sus clérigos deberían ser hombres de saber, capaces —por el conocimiento de las lenguas antiguas que las ha sido dado— de interpretar el *Verbo* [122]. Pentescostés casi ha desaparecido. Pero debido a la disponibilidad de una retórica escatológica que implicaba la imminencia de un *millennium* o de un retorno, Harrington —es posible que para Hobbes las cosas pudieran ser diferentes— evita hablar como si su república existiera únicamente en un tiempo profano (*secular*). No utiliza los términos *virtù* y corrupción como los había utilizado Maquiavelo para representar al hombre cívico en un mundo en que ni la costumbre, ni la gracia, estaban estabilizadas. Esta perspectiva debería reaparecer cuando las ideas de Harrington rebrotaran en una sociedad que no se encontrara orientada por una visión milenarista.

---

[120] Toland, p. 55.

[121] Toland, p. 489: «As the natural body of a *Christian* or Saint can be no other for the frame, than such as has bin the natural body of an *Israelit* or of a Heathen; so the political bodys, or civil governments of *Christians* or Saints can be no other for the frame, than such as have bin the political bodys or civil governments of the *Israelits*, or of the Heathens.» P. 490: «The highest earthly felicity that a people can ask, or God can give, is an equal and well-order'd commonwealth. Such a one among the *Israelits*, was the reign of God; and such a one (for the same reason) may be among *Christians* the reign of Christ, tho not every one in the *Christian* commonwealth should be any more a Christian indeed, than every one in the *Israelitish* commonwealth was an *Israelit* indeed.»

[122] Toland, pp. 82, 166-169, 421, 476.

XII. LA RECEPCIÓN DE LA REPÚBLICA EN EL UNIVERSO CULTURAL ANGLOSAJÓN (*THE ANGLICIZATION OF THE REPUBLIC*)

B) *COURT*, *COUNTRY* Y EJÉRCITO PERMANENTE (*STANDING ARMY*) *

[I]

En los dos capítulos precedentes hemos estudiado la emergencia y la afirmación de los modos cívicos y maquiavélicos de comprender la política en el lenguaje y en el pensamiento de la Inglaterra de los Estuardo y de los Puritanos. El universo conceptual imperante en ese mundo era muy distinto al ya conocido de Florencia, y ha sido necesario recorrer un largo camino para poder comprender qué hizo posible que Inglaterra pudiera finalmente llegar a ser considerada una república clásica en el sentido pleno del término. Pero el resultado de semejante esfuerzo es la posibilidad de proceder a describir Inglaterra siguiendo un modelo referencial fundado en el mismo universo, y dominado por los mismos paradigmas que han servido para construir el modelo que hasta el momento ha guiado este libro. El tipo de conciencia propio de ese universo, comprendía mal el mundo de los hechos particulares y veía en ellos una consecuencia de la irracionalidad humana: una zona de la inestabilidad profana (*secular*) que entraba en los dominios de la política (si es que no era una culpa de los políticos haberla creado), y en el que los paradigmas de costumbre, gracia y fortuna suministraban el vocabulario necesario para guiar el intelecto a través de los intrincados senderos del existir

* El texto inglés utiliza la expresión *standing army* que será traducida al castellano por ejército mercenario o profesional, permanente o estable. Lo que se pretende es poner de manifiesto que los «ejércitos condotieros» de aventureros ocasionales —en el sentido de contratados temporalmente para una campaña— nacidos tras la desaparición del mundo feudal, se convertirán ahora en ejércitos profesionales estables que precisarán de una financiación permanente a cargo del presupuesto para lo que no eran suficientes los recursos que se obtenían en las exiguas partidas que votaban los parlamentos y que provenían de los impuestos —basados fundamentalmente en el consumo— satisfechos por los hombres de la época. Ello determinó que se acudiera al crédito en sus diferentes variantes, y en Inglaterra supuso la puesta en marcha desde el poder público de mecanismos que propiciaron el nacimiento de la nueva economía financiera. La exigencia de un ejército profesional permanente resultaba particularmente novedosa en Inglaterra, cuya implicación en la globalización surgida del descubrimiento de América era sólo marítima, y dónde la tradición constitucional había desconocido hasta las guerras civiles de Carlos I ese tipo de ejército ya que el rey sólo contaba con la pequeña milicia de los condados reclutada según principios de clara reminiscencia feudal. *(N. del T.)*

histórico. Cuando la guerra civil hizo presa en una monarquía hasta entonces tenida por representación de un orden eterno, surgió un grupo de pensadores (al que Hobbes en algún sentido pertenecía) en condiciones de aislar un «momento de naturaleza» intemporal, a partir del cual fue posible reconstruir la autoridad como fenómeno rigurosamente natural. Pero los heterogéneos argumentos de Nedham, y la paradójica relación descubierta entre Hobbes y Harrington sirven para demostrar que la invocación a la naturaleza y a la autoridad, coexistieron con otra alternativa articulada en torno a las categorías de fortuna, *anakuklōsis* y república, que, a su vez, debió contender con otra que se manifestaba en el recurso a la gracia, a la iluminación y al apocalipsis. En consecuencia, es posible sostener que en tanto no se agotó el impulso del puritanismo radical, el pensamiento político inglés debió afrontar la innovación y el cambio con los instrumentos epistemológicos del *saeculum*, y que la visión de Inglaterra como república clásica fue un instrumento para enfrentar ese desafío, en unos términos y en un lenguaje que nos son familiares y que plantean un problema recomendando al tiempo una solución.

En el curso del siglo XVI al XVII, sin embargo, el pensamiento político y social culminó el tránsito de la fase postmedieval a la primera modernidad. Uno de los principales hitos de esa transición fue el notable desarrollo de una capacidad de autocomprensión histórica (*historical self-understanding*) que hubiera resultado imposible de no mediar una profunda transformación en aquella epistemología rigurosamente limitada de lo profano (*secular*) que hemos conocido. Las causas que propiciaron semejante cambio fueron muchas y complejas, y al lenguaje del humanismo republicano le correspondió un importante protagonismo en todo este proceso, que le supuso entrar en contradicción con la epistemología que había contribuido a crearlo. En líneas generales cabe afirmar que los humanistas cívicos del Renacimiento debieron enfrentar un reto casi insoluble: construir la república como comunidad de valor universal y, al mismo tiempo, como un fenómeno inmerso en el mundo de lo particular. Por tanto, su teoría política optó por presentar la república como un procedimiento apropiado para movilizar toda su racionalidad y todos sus valores, procurando que se mantuvieran estables en cuanto encarnación de una totalidad de virtud. Ese conjunto de problemas resultó fundamental para las conciencias del postrenacimiento y de la Ilustración, y, sin embargo, el linaje intelectual que va desde Bruni y Maquiavelo hasta Harrington, las teorías del gobierno mixto, de las armas y, por último, de la propiedad, había proporcionado —por lo menos para quienes fueron capaces de superar el pesimismo subyacente en el pensamiento de Maquiavelo— un espectro de normas adecuadas para alcanzar una estabilidad que redujera el ideal de aquella república plena encarnación de la virtud, a términos concretos y manejables y, por consiguiente, operativos en la realidad. Tendremos ocasión de comprobar cómo esas categorías consiguieron convertirse en parámetros de medida del cambio histórico. En tanto fueron utilizados a ese propósito, tales parámetros contribuyeron a acrecentar las posibilidades de comprensión histórica de las mentes de aquellos hombres simplemente enriqueciendo el vocabulario técnico a su disposición, pero, a la vez, obligaron a los pensadores a valorar negativamente el cambio como un movimiento que

se alejaba de las normas que lo definían, como también lo hacían la estabilidad, la racionalidad y la virtud. La vieja equiparación del cambio con la degeneración y la entropía permaneció vigente, y la novedad resultó del hecho de que el cambio no pudiera continuar siendo definido como puro y simple desorden y pasara a ser considerado un proceso social y material perfectamente inteligible. La *fortuna* cesó de ser la antítesis de la virtud y cedió su lugar a la corrupción. La conciencia del hombre occidental experimentó un acusado incremento en su capacidad de entendimiento histórico que se manifestó en forma de un crecimiento y una exacerbación de su toma de conciencia de la existencia de la potencial querella entre valor e historia, virtud e historia y personalidad e historia. Y no es posible comprender el desarrollo de las teorías del progreso durante el siglo XVIII sin entender antes ese contrapunto. Justamente en esto consistirá la contribución final de aquella imagen clásica que veía al hombre como un ser que alcanzaba su plenitud en la ciudadanía. La teoría romántica de la personalidad será —un siglo mas tarde— la respuesta obligada que deparará la historia.

En el análisis que preside este libro estos movimientos del pensamiento se encuadrarán en un contexto fundamentalmente inglés y americano, y en este marco, y como paso previo, parece conveniente empezar preguntándose por los cambios experimentados en los lenguajes de la costumbre, la gracia y la fortuna tras las crisis revolucionarias de mediados del siglo XVII. A este fin conviene recordar que el hábito de presentar la política inglesa en los términos del apocalipsis y de la gracia sufrió después de 1660 un declive brutal. El vocabulario del gobierno de los santos (*Godly Rule*) y de la Nación Elegida (*Elect Nation*), muy posiblemente corroído ya por la desilusión, pasó a formar parte del espíritu de «entusiasmo» (*esprit of enthusiasm*) que un anglicanismo resurgente aspiraría a poner en escena tanto en el siglo siguiente como en los posteriores. La dimensión apocalíptica estaba demasiado integrada en el modo de pensar de la época como para poder verse suprimida y anulada de repente, y de hecho consiguió resistir en las prédicas religiosas, en la literatura y en diferentes espacios del espíritu público [1], aunque como lenguaje político reconocido con posibilidades de evocación radical se eclipsó y nunca llegó a recuperase por completo. Los *Acts and Monuments* de Foxe sobrevivieron como martirologio y como fuente de relatos atroces, pero dejaron de formar parte del andamiaje estructural esencial del pensamiento inglés. Ernest Tuveson ha demostrado, sin embargo, que persistieron maneras a través de las cuales la mentalidad apocalíptica siguió realizando su característica y paradójica función de instrumento de secularización [2]. Los quiliastas revolucionarios habrían continuado imaginando al *millennium* como un período en que los poderes de la razón humana deberían ser santificados, iluminados y liberados de cualquier obstáculo que impidiera el advenimiento de su reino. Y

[1] Véase William M. Lamont, «Richard Baxter, the Apocalipse and the Mad Major», *Past and Present*, 55 (1972), 68-90; M. C. Jacob y W. A. Lockwood, «Political Millenarianism and Burnet's *Sacred Theory*», *Science Studies*, 2 (1972), 265-279.

[2] *Millenium and Utopia: A study in the Background of the Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1949; *The Redeemer Nation: the Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press, 1968.

mientras una religión racional prevaleció firmemente por encima del «entusiasmo» profético, el modo de pensamiento apocalíptico se mantuvo viable y en condiciones de servir a los anglicanos de tradición latitudinaria como medio para describir una utopía futura en la que los hombres habrían aprendido de Dios todo lo que Él hubiera querido enseñarles*. Hay signos de la existencia en el escenario intelectual inglés de una tremenda paradoja: los republicanos como Toland, de tantas maneras herederos del puritanismo, emergieron como deístas y como enemigos de la tradición profética, mientras el modo apocalíptico de pensamiento fue continuado por los latitudinaristas adversarios profesos de cualquier «entusiasmo». Pero el milenarismo republicano —la república equiparada al *millennium*— tiene la suficiente importancia para nuestro tema como para que prestemos atención a las consonancias apocalípticas del republicanismo postpuritano, y a este respecto es significativo que en las colonias americanas, donde el rechazo contra el «entusiasmo» nunca fue tan acusado como en Inglaterra, Tuveson no encontrara inconveniente en hablar de un «*whigismo* apocalíptico» y en afirmar que, incluso, puedan llegar hasta nuestros días las resonancias de ese mesianismo. Pero una cosa era que la explicación milenarista pudiera servir de marco de presentación de los esquemas del optimismo y de la explicación racional de los hechos, y otra muy diferente que debiera subrogarse en semejante posición ante la inexistencia de ninguna alternativa en condiciones de proporcionar tales estructuras. Su última hora no había llegado todavía, pero por el momento iba a permanecer alejada del centro de atención.

Por contra, el lenguaje de la costumbre parece haber sobrevivido e incluso experimentado un cierto renacimiento durante y después de la restauración de la monarquía. El contexto ideológico en que se insertaron los escritos de Harrington fue el de un infructuoso intento por prevenir el resurgimiento de la cámara de los Lores y la vuelta a un gobierno de los tres estados —la fórmula de la *Answer to the Nineteen Propositions* que identificaba el equilibrio clásico del uno, los pocos y los muchos con la estructura tradicional de rey, lores y comunes—. Cada etapa en el proceso de restauración que se inició en 1658** —la reintrodución del viejo derecho de voto, de la pairía hereditaria y finalmente de la propia monarquía histórica— era un retorno, apenas encubierto por el sutil velo del «gobierno mixto», a esa *Ancient Constitution* cuya legitimidad y autoridad derivaban de la continuidad inmemorial de la cos-

---

* Los defensores de la tradición latitudinaria («*latitudinariams*»), eran la parte o el segmento más ilustrado de la Iglesia anglicana partidario de la tolerancia con los disidentes puritanos a los que ofrecía una conciliación que se traducía en la abrogación de las disposiciones legales que declarándolos inelegibles, los apartaban de la vida política. Como tales se oponían a la llamada *High Church,* la facción *protory* de la Iglesia anglicana partidaria del rey y de la jerarquía episcopal, y representaban el centro izquierda de la Iglesia establecida, Pocock introduce constantes referencias en los capítulos relativos al pensamiento anglosajón, a problemas religiosos que aun cuando son coherentes con sus tesis de la relación entre religión y política, hacen difícil para el lector europeo continental y no especializado de su discurso. *(N. del T.).*

** El año 1658 es la fecha en que se produce la resturación de la monarquía en la persona de Carlos II Estuardo *(N. del T.).*

tumbre. En ese sentido los escritos de Sir Mattew Hale (fallecido en 1675), el *Chief justicie* que había defendido la necesidad de preservar el *common law* durante todo el período del Protectorado[3], son una de las manifestaciones más brillantes de la filosofía de la costumbre —del uso, la presunción[4] y la prescripción— que cuenta en su haber con personajes tan distintos como Fortescue, Coke y Edmund Burke. Es cierto que pocos años después de la muerte de Hale la doctrina de la *Ancient Constitution* sufriría los formidables embates que le opondrían un grupo de estudiosos *tories* encabezados por Robert Brady, que emplearían la interpretación feudal de la historia inglesa para demostrar que la constitución no era ni inmemorial, ni consuetudinaria, sino que debía su existencia a la acción del rey y del cambio social[5]. Pero resultaría una simplificación excesiva pretender que la constitución histórica estaba dispuesta a renunciar sin más a sus antiguos fundamentos. Corinne Weston sostiene que la afirmación por los disidentes Exclusionistas * de la antigüedad de los comunes —que motivó la refutación de Brady y sus amigos— perseguía reclamar para las dos cámaras aquella autoridad coordinada en materia de legislación que la *King's Answer* parecía haberles concedido en 1642, y que la intención de sus detractores *tories* era refutar esa reivindicación atribuyendo al

[3] *The Ancient Constitution*, pp. 170-181; *Politics, Language and Time*, pp. 216-222, 262-264.

[4] Paul Lucas ha llamado la atención sobre el hecho de que Burke modificó el uso legal normal hasta entonces tenido como propio de este término; véase «On Edmund Burke's Doctrine of Prescription: or, an Appeal from the New to the Old Lawyers», *The Historical Journal*, II, n.º I (1968), pp. 35-63.

[5] *The Ancient Constitution*, pp. 182-228.

* Los Exclusionistas eran la facción *whig* —que por obra de este mismo conflicto terminarían convirtiéndose en el partido del mismo nombre— que durante el reinado de Carlos II sostuvo la necesidad de excluir a los católicos del derecho de sucesión a la corona, propuesta que fue el detonante de una crisis política fundamental para el desarrollo constitucional inglés, y de la que también surgirían las diferencias de principio que servirían para separar a *whigs* y *tories*, así como las primeras estructuras organizadas de partido que se conocen. El propósito de los exclusionistas hay que entenderlo en conexión con el hecho de que el Duque de York —el futuro Jacobo II— hermano del rey y presunto heredero de la corona, era un católico recalcitrante. Los católicos estaban excluidos de los cargos públicos por el *Test Act*, una norma general que en su versión de 1678 no regía de manera expresa para Jacobo. Aprovechando la coyuntura de histeria popular antipapista provocada por las mentiras de Tito Oates, un grupo a cuya cabeza se puso Shaftesbury, lanzó el proyecto de aprobar una ley parlamentaria excluyendo al Duque de York de la sucesión. El problema tenía muchas más implieaciones que el simple conflicto papismo católico-anglicanismo protestante, y en el fondo escondía la cuestión de las facultades constitucionales del Parlamento para alterar la ley de sucesión y, por tanto, entraba de lleno en el lábil tema de los límites jurídicos de la prerrogativa regia y del significado y valor de las tesis de la *Ancient Constitution*. La crisis que provocó entre los años 1679 y 1681 fue tremenda, se tradujo en la aparición del primer grupo organizado moderno (Shaftesbury reunió a los suyos —los *whig* exclusionistas— en el *Green Ribbon club* que se reunía en el café *London* y en la *King's Head Tavern* de *Chancery Lane* y apeló a la sociedad mediante todo tipo de periódicos y panfletos en los que escritores a sueldo burlaban como podían los rigores de la *Licensing Act*, en tanto que los *tories* —denominación política desconocida hasta entonces— liderados por Roger l'Estrange respondieron con las mismas armas), y fue el transfondo que subyació a la publicación —por segunda vez— de la obra de Filmer y —como demostrara Laslett— a la elaboración de los Tratados de Locke. El resultado final del *Bill* de exclusión aprobado varias veces por los Comunes fue su rechazo por los Lores. Pero la crisis estaba mal cerrada y sólo se liquidaría años después con la revolución de 1688. *(N. del T.)*

rey en exclusiva la titularidad de la iniciativa[6]. De aceptar esta interpretación tendríamos que la principal preocupación de los teóricos *tories,* más que en situar la autoridad de la Corona por encima de la costumbre estaría en negar que la constitución pudiera quedar reducida a una distribución formal de poderes. La verdadera naturaleza de aquella *Ancient Constitution* —sostenían esos autores— estaba en los procesos complejos y en las acciones de Parlamentos (*king and parliament*) del pasado impulsados por las necesidades propias de los tiempos en que fueron adoptadas. Esta perspectiva no se aleja demasiado de la filosofía de la costumbre de Hale, para la que cada momento era único en su propia peculiaridad y formaba parte de un continuo fluir de eventos; la única, bien es cierto que crucial, diferencia entre ambas, es que el historiador propone conocer y hacer revivir cada momento pasado en su particularidad, mientras que el jurista del *common law* no hace más que presumir su existencia en conexión de continuidad con otros. Es cierto que fueron los juristas formados en el *common law* quienes hicieron florecer el lenguaje del uso, la tradición y la antigüedad inmemorial. Y fue así como a lo largo del siglo XVII este lenguaje prosperó al lado de otros modos de pensamiento, de suerte que su reformulación por Burke no fue ni un arcaísmo, ni la obra de un antiquario[7].

Del tercer lenguaje de nuestro modelo y de cuya evolución histórica posterior nos ocuparemos en extenso más adelante, interesa sólo recordar que ya no estaba articulado sobre la primacía de la idea de fortuna. La predestinación calvinista, el desarrollo de un vocabulario de la causalidad secundario proveniente de otras fuentes, y posiblemente la decadencia de la insistencia aristotélica en la forma y en el *telos*, habían erosionado considerablemente la concepción que hacía de las circunstancias exteriores una fuerza fortuita e irracional que causaba el desorden. Es posible sostener (como de hecho se hace a menudo) que las condiciones del cambio social ejercieron una influencia al respecto, y sería posible escribir un interesante estudio de semántica histórica para mostrar cómo la «fortuna» de un hombre o mujer, vino a tener una significación predominantemente monetaria de herencia, bienes adquiridos, o dote[8]. En cualquier caso, estamos a punto de entrar en el estudio de un período para el que los términos *virtus* y *virtù* en su connotación romana y renacentista, adquirirían una importancia capital, y en el que su antítesis no será tanto la muy circunstancial *fortuna*, como la corrupción histórica. Conocemos ya las razones generales que propiciaron tal giro. Las condiciones materiales y morales necesarias para una república que hiciera posible la *virtù* habían sido determinadas en una serie de paradigmas cada vez más incuestionados; el problema que quedaba por solventar ahora era de índole legislativa y política —¿cómo podían establecerse esas condiciones?,

---

[6] Véase su «Legal Sovereignty in the Brady Controversy», en *The Historical Journal,* 15, n.º 3, 1972, pp. 409-432.

[7] *Politics, Language and Time,* pp. 227-231.

[8] La vieja terminología sobrevivía en expresiones de uso común como «*soldier of fortune*», que significaba mercenario, o como «*gentleman of fortune*» (aunque tengo dudas de que verdaderamente se haya llegado a usar terminología semejante), que significaba pirata. La idea de «virtud» de una dama, y es interesante recalcarlo, adquiere un significado específicamente sexista relacionado con la fortuna.

y en ese caso ¿cómo se podía asegurar su pervivencia en el tiempo?— y la única respuesta admisible guardaba relación con las condiciones materiales y morales, y no con términos voluntaristas o carismáticos. La *virtù* del príncipe parecía interesar, en este momento, menos que la del legislador, del senador o del ciudadano. Pero para comprender las formas exactas en que se presentaron todos estos problemas, deberemos empezar por entender cómo fue posible que las formulaciones del republicanismo de Maquiavelo y Harrington pudieron parecer apropiadas en la monarquía parlamentaria de la Inglaterra de la Restauración.

[II]

El momento en que el proceso se inicia puede ser fijado de manera convencional en torno a 1675 —de hecho no existen trazas de él en fechas anteriores—, el año de la muerte de Hale y también en el que la controversia sobre los orígenes feudales del Parlamento adquirió nuevos bríos. Los primeros autores conocidos de lo que se ha llamado la interpretación neoharringtoniana de la política inglesa[9] fueron el autor de un panfleto titulado *A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country*[10], que muy bien puede haber sido John Locke y, en cualquier caso, alguien que como él estuviera cercano al conde de Shaftesbury[11], y el propio Shaftesbury en persona en un discurso pronunciado en la Cámara de los Lores[12]. Otros panfletos más o menos próximos a las tesis de Shaftesbury pueden ser igualmente asociados a estas ideas y, así en 1677, Andrew Marvell, una figura más independiente, publicó su *Account for the Growth of Popery and Arbitrary Government* que se inserta en la misma corriente. Finalmente en 1680, en plena controversia sobre *Bill of Exclusion* *, Henry Neville, un viejo compañero de Harrington que en puridad no era un partidario estricto de la «exclusión», publicará *Plato redivivus*[13], un diálogo político que puede ser considerado como la culminación del primer intento de reformular la doctrina harringtoniana en forma apropiada a las realidades de la Restauración.

Tres circunstancias resultan cruciales para la adecuada comprensión de esta primera manifestación del pensamiento neoharringtoniano. Primero, que Shaftesbury se batía por entonces, en contra de la tentativa de Danby, el ministro del rey, de poner en pie un «partido de la Corte» (*Court party*) en los

---

[9] *Politics, Language and Time*, p. 115. Este ensayo fue publicado por primera vez en 1966. Para los inicios en 1675 de la «controversia Brady» véase *The Ancient Constitution*, cap. 7.

[10] Publicado en *State Tracts ... in the Reign of Charles II ...* (Londres, 1693), pp. 41-56, y en *Parliamentary History of England, iv, xxxviii-lxvii.*

[11] Para una discusión sobre esta cuestión, véase K. H. D. Haley, *The First Earl of Shaftesbury*, The Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 390-393.

[12] Publicado en *State Tracts ... in the Reign of Charles II...*, pp. 57-61.

* El *Exclusion Bill* era el proyecto de ley que pretendía excluir a Jacobo del trono de Inglaterra anteriormente referido. En 1680 había sido aprobado por los comunes y estaba pendiente de los lores que le terminarían negando su asentimiento. *(N. del T.)*

[13] *Plato Redivivus* defiende la necesidad de imponer limitaciones al poder de los católicos que se sucedan en la corona, no su exclusión del trono.

comunes con medios que comprendían el clientelismo (*patronage*), y el otorgamiento de puestos públicos (*places*) y de pensiones. Segundo, que Shaftesbury vinculó el propósito de Danby de establecer un siniestro sistema de influencia (*influence* *) con la creación de un «ejército profesional permanente» (*standing army*). Tercero, que sus argumentos no sólo fueron expuestos en la Cámara de los Lores —en la que tomaba asiento Shaftesbury— sino que además, como haría también Neville más tarde, estuvieron íntimamente vinculados al propósito de defender la continuidad de la institución. Para decir las cosas en orden lógico, el proyecto político de Danby ha venido siendo reputado habitualmente de un intento que marca el resurgimiento de los esfuerzos de la corona para controlar los mecanismos de la vida parlamentaria, empeño en el que los dos primeros Estuardo, así como el protector Oliver Cromwell, habían fracasado de manera notable. Y en ese contexto y a nuestros efectos, el polémico contraataque promovido por Shaftesbury sirvió para resucitar la vieja antítesis «*Court/Country*» bajo nuevas fórmulas fundadas en el empleo del concepto cívico y republicano de «corrupción» en una versión que debía mucho a Harrington y que será, al mismo tiempo, decisiva para el desarrollo de una teoría que hoy conocemos como «separación de poderes». La *Court* que durante ese tiempo fue objeto de ataques no estaba representada tanto por los cortesanos y sirvientes de la corona defensores de la prerrogativa regia, como por los «ministros» —un término clave en ideología *whig*, de común indicativo de oprobio**— que se servían del clientelismo (*patronage*) para reducir al Parlamento a la docilidad en relación con los intereses políticos de la Corona. Políticos de oposición, hostiles a estas tentativas ministeriales, se esforzaban por presentar tales prácticas como ilegítimas, y calificaron en esta línea al clientelismo (*patronage*) de «corrupción» —no sólo en el sentido de una acción que sobrepasa-

* El término «*influence*» —que en una traducción libre debería ser vertido al castellano como «caciquismo» o «clientelismo»— tiene una importancia fundamental para entender los mecanismos del régimen político inglés que se estaba gestando en aquel momento y que llegaría a su consolidación definitiva con el ascenso al trono de los Hannover. Con él se pretendía referir el juego político que dentro del sistema permitía a los hombres con «*influence*» imponer su voluntad, es decir, obtener y dispensar todo tipo de favores, y mantener su posición a traves de una estructura clientelar de servidores debidos. De cualquier forma y en la lógica del discurso de Pocock el término que se utiliza de manera preferente en este trabajo es clientelismo (*patronage*). Más detalles al respecto, en el Estudio Preliminar que precede a la edición española de la obra de William Hamilton, *Parliamentary Logick*, Madrid, 1996, especialmente pp. 133 ss. *(N. del T.)*

** El ministerio y los ministros, en general, eran presentados por los *whig* de Shaftesbury como una figura constitucionalmente inexistente que de alguna forma reproducían la experiencia de la famosa *Cabal* (acrónimo de las iniciales de algunos de los ministros del rey) de Carlos II que diez años antes había sido reputada como un intento de importar del continente las prácticas de los válidos del absolutismo. Sin embargo, el mismo reproche dirigirán a la *Junto whig* del reinado de Guillermo III, los *tories* diez o quince años más tarde, en el momento en que su prensa criticaba duramente el famoso «cabildeo» como fuente de corrupción. En todo caso y aunque, tal y como señala Pocock, el origen del sistema de clientelismo del parlamento promovido desde un ministerio que responde ante la Corona se remonta a Danby, en el reinado de Carlos II, no será hasta Walpole en tiempos de los dos primeros, Hannover cuando el modelo adquiera carta de naturaleza con el desplazamiento del eje de gravedad político de la Corona a los Comunes, éste será el instante en que la figura del *premier* tomará definitiva consistencia. *(N. del T.)*

ba los límites del poder real y que entraba de lleno en el ámbito de la corrupción financiera y de la venalidad, sino también en el significado que vimos por primera vez en Guicciardini: la sustitución de la autoridad pública por la privada, de la independencia por la dependencia—. El clientelismo (*patronage*) tal y como sostenían los primeros exponentes de la ideología *Country*, hacía que los representantes del pueblo cuyo deber era ser tan independientes como aquellos a los que representaban, fueran dependientes de la *Court* y de los ministros de quienes recibían favores, sinecuras y protección; y la dependencia era un mal peor que la venalidad porque resultaba más perdurable —si era un mal que un parlamentario recibiera un puñado de guineas por votar con la *Court*, diez veces peor era que recibiera una pensión, o un oficio, porque esto convertía su subordinación a la *Court* en un interés (*interest**) permanente—. De todo esto surgen las dos propuestas más recurrentes y menos atendidas del programa político *Country*: la demanda de excluir de la Cámara de los Comunes a todos los que ocupaban un cargo o oficio público («*officeholders*» y «*placemen*»**), y el clamor por una breve duración de los Parlamentos, es decir, la petición de elecciones frecuentes —cada tres años si no era posible la elección anual— en el entendimiento de que el reenvío periódico de los miembros de los comunes ante sus mandatarios para su reelección***, era el mejor medio de asegurar que no se harían dependientes de la *Court*.

---

* «*Interest*» era un término extendido en la política inglesa del XVII y XVIII para denotar la búsqueda del beneficio privado y la subordinación del bien general al particular y por extensión también se aplicaba para aludir al miembro de una facción o grupo político; así era posible referirse a una circunscripción como «*interest*» de su propietario, en este caso el término servía para denominar a la circunscripción electoral propiedad de un señor sobre la que éste ejercía un verdadero derecho patrimonial perfectamente susceptible de devenir en objeto del tráfico mercantil y por supuesto de enajenación. Estos eran justamente los que daban lugar a la existencia de miembros corruptos del parlamento. *(N. del T.)*

** «*Placemen*» es un término difícil de traducir —si alguna traducción tuviese en castellano sería una expresión que hiciera referencia al hecho de estar «colocado» de favor— que denota la situación en la que un empleo público ha sido entregado a una persona a cambio de su fidelidad clientelar a un patrón. Se trata de una situación que tiene sus precedentes conceptuales en la estructura clientelar del bajo imperio romano y que guarda similitudes con la que vivió la España de la restauración canovista —que tan magistralmente describiera Galdós en su novela *La de Bringas*— aunque existan importantes diferencias con ella derivadas de las especificidades de la situación inglesa del XVII y XVIII, que, por lo demás, se exponen en el libro de Pocock en este y en el siguiente capítulo.

Por lo que respecta a la preocupación por evitar la práctica ministerial de «comprar» a los miembros de los comunes otorgándoles cargos y sinecuras provenientes de la gracia real, el *Place Bill* de 1693 que imponía el principio de incompatibilidad entre ministerio y Comunes, fue vetado por Guillermo III y hubo que esperar al *Act of Settlement* de 1701 para que se estableciera una relativa prohibición de simultanear ambos cargos que de hecho no tuvo grandes consecuencias por ser burlada la disposición que impedía compatibilizar las dos situaciones mediante el procedimiento de dejarla reducida a cargos creados con posterioridad a 1701, y de mantener abierta la posibilidad de que el miembro del parlamento nombrado pudiera ocuparlo acudiendo al mecanismo de dimitir, presentarse de nuevo a la elección de su escaño, y ocupar entonces el puesto de nombramiento real. *(N. del T.)*

*** Los Parlamentos trienales, el reenvío de los miembros de los Comunes a la elección cada tres años, se demostraría en el siglo XVIII completamente ineficiente al efecto de evitar la corrupción ya que de hecho no era la larga o corta exposición de los parlamentarios a la *Court*

Es importante comprender que estas pretensiones —que evocan los ecos de 1647-1648 y de la vieja buena causa (*The Good Old Cause*)— fueron conscientemente sentidas como un maquiavélico *ridurre ai principii,* y que para los entusiastas tuvieran casi la connotación moral de una *rinnovazione* savonaroliana; su propósito era afianzar el mismo principio a que había apuntado Harrington con sus mecanismos de rotación: la perpetua renovación de la independencia, libertad y virtud. El pueblo era libre e independiente, como lo era la función de representarlo; el momento de elección —recordemos el rapto del Hermes de Caduceo de Harrington [14]— era un momento de libertad, de naturaleza y de inocencia política en el que resultaban afirmados los principios fundamentales del gobierno, unos principios que —como habría dicho Maquiavelo— no podían ser constantemente reafirmados. Pero si la libertad del pueblo y de sus representantes consistía en su independencia, de ello se seguía —para los que habían leído a Harrington y para los que no tenían necesidad de leerlo— que esa libertad y esa independencia consistían en la propiedad. La *gentry* y los propietarios libres (*freeholders*) de los burgos y condados quedaban comprendidos normalmente en el término *Country*, lo que les permitía verse a sí mismos como el *populus* clásico: una comunidad de virtud que a su vez se confundía con la libre propiedad (*freeholds*). Pero ése era justamente el punto en que la amenaza de «corrupción» se tornaba efectiva: oficio público y pensión constituían una especie de propiedad o al menos de medio de subsistencia, que hacía de quien la recibía un ser dependiente de quien se la proporcionaba* Marvell comparó a tales clientes con el vasallo enfundado de librea azul del tardofeudalismo bastardo. Los patrones de quienes terminaban por depender los miembros del parlamento corruptos, no se limitarían a constituir solamente una facción poderosa de «particulares dominantes» —en el vocabulario florentino *setta* o *intelligenza*—, sino que, a su vez, se convertirían en ministros del ejecutivo real formando un nuevo e ilegítimo órgano de gobierno («*ministers*»), o se servían del viejo (*Court* o «exe*cutive*») que se había hecho corrupto por el simple hecho de haber salido del lugar que le correspondía. El lenguaje de «la separación de poderes» y del «gobierno equilibrado (*balanced*)» asumía una nueva significación —más allá de la que se encontraba en la *Answer to the Nineteen Propositions* o en el Harrington filoveneciano deseoso de separar «debate» de «resultado»— cuando presentaba como principal enemigo de la virtud y la libertad a una

---

lo que los disponía a la corrupción, sino todo el sistema que al hacer de la elección un supuesto desconectado de la voluntad de la sociedad, estaba concebido en sí mismo para reservar el poder a una elite. En este contexto, los mandatos más breves sólo servían para encarecer las elecciones y, en consecuencia, para ampliar las necesidades generales de dinero del sistema que tenía tanto en los ejércitos permanentes necesarios para mantener las aventuras externas, como en sus propias necesidades intrínsecas, una fuente voraz e incansable que demandaba tanto gasto público que hizo que la Gran Bretaña del XVIII fuera la nación con niveles más altos de impuestos de Europa. *(N. del T.)*

[14] Véase, anteriormente, cap. XI, n. 98.

* Aquí residía justamente la clave del sistema, en hacer del empleo público un modo de vida cuya continuidad dependía de la voluntad de quien lo proporcionaba y lógicamente de cómo le sirviera quien a su voluntad se enajenaba. *(N. del T.)*

«corrupción» que surgía de la dependencia económica de miembros de parlamento de los recursos controlados por el ejecutivo. Frente a una amenaza de este género, cualquier debilidad formal en la distribución, o «separación» de poderes, como entre ejecutivo y legislativo, resultaba una cuestión secundaria. «Corrupción» era el término clave que señalaba un paso hacia adelante en el proceso de asimilación por la teoría constitucional inglesa de las categorías y el vocabulario del republicanismo cívico.

Marvell poseía la suficiente clarividencia como para comprender que la corrupción respondía a dos y no a una sola posible causa. Los políticos de oposición que denunciaban la corrupción de los ministros podían muy bien aspirar únicamente a reemplazarlos para continuar sirviéndose de sus artimañas desde el poder; y en *The Growth of Popery and Arbitrary Government* dibujó un temprano retrato del parlamento en términos que la historiografía inglesa considera propios de una argumentación «namierista»*: *interest* de la *Court*, facciones de oposición, *backbenchers* independientes y *Country members*** [15]. Pero a diferencia de Lewis Namier, Marvell maximizó el papel de la corrupción atribuyéndola a los ministros, facciones, líderes y a sus respectivos secuaces, sin distinciones ni consideraciones de rango. De ello se deducía que la virtud sólo estaba representada por los parlamentarios del *Country Party*, hombres cuya defensa de la virtud, en la mayoría de los casos, no era estática sino pasiva, y que la corrupción únicamente podía ser evitada por aquellos que estuvieran dispuestos tanto a tener por exclusiva fuente de ingresos los que derivaban de sus propiedades, como a abstenerse de cualquier aspiración o deseo de ejercer el poder ejecutivo. De esto concluía Marvell que todo poder corrompe: que el gobierno en sí y el parlamento considerado como el lugar en el que se ejerce normalmente el poder o se obtiene, debe ser percibido como un mecanismo de corrupción de la propiedad, la independencia y la virtud. La ideología que se contraponía a semejante concepción del poder, enraizada de tiempo atrás en una Inglaterra donde el *Country* desconfiaba habitualmente de la

---

* Lewis Namier (1888-1960) fue, posiblemente junto con Herbert Butterfield, el historiador que a partir de los años treinta del siglo XX más contribuyó a construir la historiografía clásica del régimen bannoveriano. Sus trabajos —entre otros: *The Structure of Politics at the Accesion of George III* (1929), o *Monarchy and the Party System* (1939)— son de lectura necesaria para los estudiosos anteriores a Pocock, y constituyen una referencia obligada de toda una forma de entender la historia en la que como señalara Skinner los personajes parecen estar permanentemente «en un albis ideológico» [Quentin Skinner, «The Principles and Practice of Oposition: The case of Bolingbroke versus Walpole», en Neil Mckendrick (ed), *Historical Perspectives in Honour of J. Plumb*, Londres, 1974, pp. 93-128. Skinner, uno de los más destacados exponentes de la escuela de Cambridge a la que pertenece el propio Pocock, es reconocido aquí de manera indirecta con esta referencia.] *(N. del T.)*

** Acudiendo a este conjunto de referencias propia del argot parlamentario todavía en uso en Gran Bretaña, Pocock está pasando lista a todas las posibilidades de decantamiento parlamentario de la época: miembros del parlamento comprados desde el ministerio o la corona, parlamentarios integrados en las facciones que se estaban transformando en partidos *tory* o *whig*, e independientes provenientes de diferentes lugares del país principal sustento de la opción *country*. *(N. del T.)*

[15] 1677 ed., pp. 74-81. Grosart (ed.), *Complete Works of Andrew Marvell*. Fuller Worthies Library, 1875, IV, 322-332. Para la analogía entre «*faction*» y «*retainers*» en Grosart, p. 331.

Court y del gobierno de la propiedad, se encontró significativamente reforzada por la adopción del vocabulario del *vivere civile*; éste debía ser, en lo sucesivo, el problema recurrente de todos los partidos *Country*: no podían acceder a la gestión de los asuntos públicos sin falsear de manera ostensible sus propios valores —un problema al que se refería el Dr. Johnson* cuando repetía su fórmula de que el patriotismo (un término que desde el siglo XVIII encerraba connotaciones vinculadas con el *Country* y la república) era el último refugio de un sinvergüenza—. La cuestión resultaba irresoluble desde el momento en que se aceptaba que el gobierno debería contar con mayoría en el parlamento y que para procurársela debía recurrir al clientelismo (*patronage*) —algo que, por lo demás, admitían de manera implícita tanto Shaftesbury como Marvell en sus imputaciones contra Danby—. Existía una incompatibilidad última entre el republicanismo cívico y los hechos de la soberanía del Parlamento y del *king in parliament*; pero, por el momento, el primero proporcionaba un vocabulario más flexible y revelador que cualquier otro para la expresión, así como para la crítica, del segundo.

Harrington no había tenido presentes la *Court*, ni la corrupción, ni los empleos públicos como supuestos fundamentales de su análisis político. Su perspectiva había sido demasiado optimista y milenarista. No obstante, resulta altamente significativo que el único debate parlamentario en el curso del cual los oradores habían manifestado ideas que provenían directamente de sus escritos fuera aquel en el que el grupo republicano presente en el Parlamento de Ricardo Cromwell se batió a fondo para evitar el restablecimiento de la *«Other House»* que se pretendía instaurar a raíz de la *Petition and Advice*. Con anterioridad se ha dicho que este documento marca el retorno a los tres estados de la *Answer to the Nineteen Propositions* y a la *Ancient Constitution*, pero la campaña de los harringtonianos contra la *«Other House»* se había conducido en el sobreentendimiento de que siendo imposible restablecer la aristocracia histórica, una Cámara Alta «permanente», esto es, no sujeta a la renovación periódica de sus miembros, se nutriría fundamentalmente de altos generales y jerarquías militares. Así pues, y contrariamente a las presunciones de quienes sostenían las tesis harringtonianas, a aquel movimiento en favor de la *«Other House»* sólo se le podía atribuir el resultado de haber puesto de manifiesto la fuerza de la pretensión de una restauración de los «viejos lores» de la *Ancient Constitution* que finalmente se produciría. El ataque contra los oficiales del ejército como miembros de un entramado aristocrático (si no hereditario), respondía en buena medida al temor a que su introducción en un Cámara Alta hubiera supuesto la inclusión del ejército y de las contribuciones que lo mantenían en la constitución. Sus oficiales obtendrían en el parlamento un asiento vitalicio que posiblemente después de ellos fuera conservado por sus herederos, y vota-

* El Dr. Samuel Johson fue un personaje clave en la vida cultural, política y social de la Inglaterra hanoveriana. Autor del primer diccionario moderno de la lengua inglesa, sobrevivió durante muchos años como cronista parlamentario creando un estilo que sería canónico. Su círculo o tertulia intelectual fue el lugar de reunión más importante de la Gran Bretaña de la segunda mitad del XVIII. *(N. del T.)*

rían los impuestos de los que vivían [16]. El debate de 1659 había representado, por tanto, una primera y temprana manifestación de la protesta contra los *placemen* y la corrupción de la que tanto se escucharía hablar años más tarde —los senadores militares dependerían del poder y servirían para situar al parlamento bajo la dependencia del estado—. Pero todavía hay otra significación en el hecho de que fueran los *placemen* del ejército los primeros en ser atacados. En 1675 la expresión ejército permanente («*standing army*») era común en el debate político inglés del momento y los escritores shaftesbureanos la asociaban habitualmente con la corrupción contraponiéndola a la idea de milicia:

> Un *parlamento permanente* y un *ejército permanente* son como dos *siameses* unidos por la parte inferior de sus cuerpos y sólo separados a partir del ombligo; nacieron juntos y no pueden sobrevivir el uno sin el otro [17].
>
> Lo mismo podría decirse acerca de la única Antigua y verdadera fuerza de la Nación, la *Milicia Legal* y de un *Ejército permanente*. La Milicia debe existir, y nunca puede existir a otro fin que la *Libertad Inglesa*, porque sin ello se *destruiría a sí misma* pero una *Fuerza armada permanente* no puede servir a otro interés que a la Corona (*Prerrogative*) de la que recibe los *medios de vida* que posibilitan su *parasitaria existencia* [18].

La Guerra Civil de 1642 había estallado por una disputa entre rey y parlamento sobre el mando de la milicia de los condados, y hasta que los regimientos no fueron reestructurados siguiendo el ejemplo del *New Model* de Cromwell, la lucha únicamente enfrentó a efectivos provenientes de esa fuerza armada, la única con que Inglaterra contaba entonces. Una parte de la oposición al Protectorado de Cromwell que se contaba entre las filas del ejército procedía de los idealistas del *New Model Army* que todavía creían ser un pueblo en armas y discrepaban del hecho de haber sido puestos bajo el mando directo del Lord Protector. La Restauración de 1660 —que en parte fue obra de un ejército deseoso de disolverse antes que arrastrar un existencia parasitaria del pueblo— había sido acompañada de una declaración inequívoca que atribuía al rey el mando de la milicia; el contrapunto necesario a ese principio había sido una insistencia tácita pero inequívoca, de que sólo la milicia de los condados —los *freeholders* en armas comandados por la *gentry* en cuanto señores naturales suyos— debía estar bajo el mando del rey. Ciertos escritos de inspiración harringtoniana reconocían que el rey tenía lógicamente necesidad de una milicia más inmediata que dependiera directamente de él [19], y algunos nostálgicos lamentaron la abolición de los derechos feu-

---

[16] «James Harrington and the Good Old Cause». Ver, más atrás, cap. XI, n. 49.

[17] «A *standing Parliament* and a *standing Army* are like those *Twings* that have their lower parts united, and are divided only above the Navel; they were born together and cannot long outlive each other.» *Two Seasonable Discourses, in State Tracts ... in the Reign of Charles II...*, p. 68.

[18] «The same might be said concerning the only Ancient and true Strength of the Nation, the *Legal Militia* and a *standing Army*. The *Militia* must, and can never he otherwise than for *English Liberty*, because else it doth destroy *itself*; but a *standing Force* can be for nothing but *Prerogative*, by whom it hath its *idle living* and *Subsistance*.» *A Letter from a Parliament Man to his Friend, ibid.*, p. 70.

[19] Por ejemplo, Brittish Museum, Lansdowne MSS. 805, fols. pp. 75-82.

dales por esa precisa razón —una mesnada feudal representaría la encarnación de una Inglaterra donde la posesión de la tierra por parte de cada propietario le impondría un servicio y un homenaje directo al monarca [20]—. Uno de los principios sobreentendidos sobre los que descansó la Restauración fue, pues, que el rey debía mandar, pero sólo podía hacerlo sobre el *Country*: sobre los propietarios en armas. Cualquier intento de la Corona para levantar en armas a una fuerza militar de diferente signo tocaba a un nervio altamente sensible del orden constitucional: «los soldados son mercenarios, y, por tanto, peligrosos» (*the guards are mercenary and therefore dangerous*), son palabras pronunciadas en la Cámara de los Comunes por un caballero ultra monárquico [21].

La expresión «ejército permanente» (*standing army*) se encuentra ya en el repertorio manejado por Harrington que la había utilizado para aludir a algo políticamente indeseable: las tropas de soldados que estaban permanentemente a disposición de un magistrado supremo, se asemejaban a aquellos guardias de los que se servían los tiranos de la antigüedad para instaurar un poder ilegítimo, aunque todavía le fuera permitido al Arconte mayor de *Oceana*, en su condición de legislador y de *pater patriae*, contar con tal clase de fuerzas durante breves lapsos de tiempo en reconocimiento a su incorruptible y, ciertamente, sobrehumana virtud [22]. Harrington también había empleado el término en un sentido estrictamente militar, antitéticamente contrapuesto a la expresión «ejército en campaña» (*marching army*), que hacía referencia a un ejército ocasional organizado para marchar contra un enemigo real o contra un peligro presente [23]. Un «ejército permanente» (*«standing army»*) era, por consiguiente, una tropa organizada militarmente no solamente en momentos de hostilidades sino que incluso se mantenía en pie «en tiempos de paz» y que desde el *Bill of Rights* de 1689, estaba sujeto al consentimiento parlamentario. En el marco del orden constitucional de *Oceana*, ejército permanente y ejército en campaña se nutrían igualmente de ciudadanos, y sólo un sometimiento impropio a la autoridad de un único magistrado podría hacer del primero algo políticamente peligroso. Pero, sin embargo, en 1675 se producirá un cambio de profunda importancia en la significación del término. Efectivamente, la palabra ejército estaba empezando a ser utilizada para denotar un ejército formado por oficiales profesionales y soldados alistados por largos períodos de servicio, dirigido, mantenido y ante todo pagado por el estado. Semejante tipo de ejército difería del modelo propio de los *condottieri* del que daban cuenta los autores italianos, que no era más que una banda de camaradas libres dispuestos a alquilar sus servicios al primer capitán que quisiera comprarlos, y se diferenciaba de los *sudditi* y *creati* de Maquiavelo y de los jenízaros y vasallos de Harrington, en que sus

[20] El defensor más notable de esta opinión (que no es directamente harringtoniana) es Fabian Philips; véase *The Ancient Constitution*, pp. 215-217.

[21] Colonel Strangways, 29 abril 1675; *Parliamentary History*, IV, 696. Cf., *ibid.*, pp. 461, 467, 604-608.

[22] Toland, *op. cit.*, pp. 200, 203-204.

[23] Toland, pp. 77, 101, 114, 190, 207.

miembros no eran personalmente dependientes de ningún príncipe o señor. Estaba formado (o podría estarlo) por ingleses que servían a una autoridad pública y legítima en calidad de profesionales exclusivamente consagrados a su oficio, que practicaban lo que Maquiavelo había llamado un *arte* por el que percibían una retribución de naturaleza permanente, que no provenía de ninguna bolsa privada sino del dinero recaudado por la autoridad pública y que les era satisfecha por oficiales públicos. Se trataba de una auténtica novedad antes nunca vista: los mercenarios de la guerra de los Treinta Años pertenecían en su mayor parte a la categoría de los *condottieri*, e incluso, aun cuando en aquel conflicto apareciera por primera vez el embrión de lo que más adelante serían los ejércitos nacionales, los soldados que los componían agotaron muy pronto los recursos que les habían destinado sus gobiernos, llevaron a sus príncipes a la bancarrota y sobrevivieron devastando los campos por donde acampaban, iniciando una incesante guerra secundaria contra el campesinado provocada por la búsqueda de comida y aprovisionamiento. La verdadera novedad radicaba en las estructuras financieras fortalecidas que permitían a los estados sostenerlos con carácter permanente, y su novedad se demuestra en el hecho de que Harrington, veinte años antes, había negado rotundamente tal posibilidad. Sería imposible mantener un ejército permanente por medio de recursos extraídos de contribuciones directas —afirmaría Harrington— porque los contribuyentes se opondrían de manera rotunda [24]; y «un banco jamás financió un ejército, o si llegó a hacerlo dejó inmediatamente de ser un banco» [25] (*a bank never paid an army, or, paying and army, soon became no bank*). Y aun cuando concediera que Holanda y Génova pudieran constituir sendas excepciones —aunque no es seguro que lo pensara así— se cubría afirmando que «hay diez posibilidades contra una que donde hay un banco exista una república» (*Where there is a bank, ten to one it is a commonwealth*) [26] y había buenas razones para dudar si incluso consorcios de tan formidables dimensiones podrían hacer frente a los costes de un ejército permanente en el siglo XVII. Es crucial para toda la teoría de Harrington la idea de que los militares únicamente pueden mantenerse como realidades permanentes, instalándose en la tierra que ocupan, y se trata de saber si esto se hará siguiendo un método que tendrá como resultado una monarquía esclavista asiática, una aristocracia feudal, o una república de ciudadanos [27]. La idea de que una comunidad política de base mercantil pudiera mantener un ejército profesional permanente (por oposición a una milicia no profesional recurrente), o que una monarquía pudiera gobernar semejante tipo de comunidad con la ayuda de una burocracia militar, era objeto de rechazo.

Pero más tarde, concretamente en la década de 1670, esa eventualidad se hizo posible. Los guardias y otros regimientos que mantenía la corona inglesa eran poco numerosos comparados con lo que vendría más tarde, pero empe-

[24] Toland, p. 67.
[25] Toland, p. 227.
[26] Toland, p. 230.
[27] Toland, p. 65.

zaban a revestir la apariencia de un ejército permanente [28]. En la *Court* existían burócratas encargados de pagarles y de suministrales pertrechos, y entre las diferentes (y sospechosas) fuentes de provisión de fondos para pagarles, figuraban las contribuciones a las que el parlamento debía prestar su consentimiento. Para aquellos que creían o que pretendían creer, que ministros como Danby corromperían ambas cámaras con el clientelismo (*patronage*), semejante actitud representaba una doble amenaza: las contribuciones que aumentaban el número de funcionarios y burócratas civiles, incrementaban también el número de *place-holders* que podrían venir a sentarse en el parlamento y en consecuencia, votar impuestos para mantener su dependencia del ejecutivo; y puesto que el proceso se reproducía y multiplicaba como si fuera un cáncer, terminaba convirtiéndose en una autoproliferación de la propia influencia promovida desde el parlamento que de este modo venía a ser víctima y causa de su propia corrupción y subyugación. Se reproducían ahora los argumentos de la protesta de 1659 en nuevos y más graves tonos: en lugar de instaurar un entramado (*entrenched*) aristocrático militar en la *Other House* una nueva burocracia civil y militar dependiente del gobierno estaba siendo injertada en el cuerpo de los comunes, y en lugar del *New Model Army* —que de hecho nunca había llegado a ser un ejército estable («*standing army*») en el nuevo sentido del término— buscando incesantemente un gobierno que fuera capaz de mantenerlo, la corona restaurada podía sentir la tentación de convertirse en un ejecutivo capaz de levantar una fuerza militar manipulando y perturbando las relaciones constitucionales tradicionales.

En su discurso de octubre de 1675, Shaftesbury subrayó entre otras cosas que:

> el rey que gobierna y administra Justicia mediante su Cámara de los Lores y que se aconseja con ambas Cámaras del Parlamento en todas las materias importantes, es el gobierno al que yo pertenezco, bajo el que he nacido y al que estoy debido. Si en siglos futuros sucediera (que Dios no lo permita) que un rey gobernara mediante un Ejército sin su Parlamento «yo no pertenecería a ese Gobierno, no me sentiría obligado hacia él y ni habría nacido bajo su signo» [29].

Estas palabras vagamente amenazantes invocan el equilibrio de los tres estamentos descrito en la «*Answer to the Nineteen Propositions*», pero los desafíos a la legitimidad no provenían únicamente de la dictadura militar. A los colegas que escuchaban este discurso de Shaftesbury (es decir, a sus pares lores) quizá les viniera en mente el recuerdo de Carlos 1 cuando exigió le fueran entregados «los cinco miembros del Parlamento» *, o de Cromwell disol-

---

[28] Para un reciente estudio sobre las características de ese régimen, véase J. R. Western, *Monarchy and Revolution. the English State in the 1680*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1972.

[29] «The King governing and administering Justice by his House of Lords, and advising with both his Houses of Parliament in all important matters, is the Go-vernment I own, am born under, and am obliged to. If ever there should happen in future Ages (which God forbid) a King governing by an Army, without his Parliament, 'tis a Government I own not, am not obliged to, nor was born under.» *State Tracts ... in the Reign of Charles II...*, p. 60.

* El 3 de enero de 1641, Carlos I, temiendo que los comunes del quinto Parlamento de su reinado procedieran a aprobar el inicio de un *impeachment* de la reina —la católica Enriqueta de Borbón—, y en el doble propósito de escarmentar y disuadir al Parlamento, ordenó el proce-

viendo por la fuerza al *Rump Parliament**, pero la amenaza que subyacía provenía más de la corrupción que de la coerción. El rey que «gobernaba sostenido en un ejército» no era un Cromwell sino una potencia continental que no dependía de los recursos votados por los estamentos para sostener a su ejército permanente[30], y el contexto retórico en que se inserta el discurso de Shaftesbury indica claramente que el peligro que entonces amenazaba a Inglaterra estaba situado en la corrupción del Parlamento. El burócrata profesional era causa, y al mismo tiempo efecto de esa corrupción, y su capacidad para actuar de esa funesta manera derivaba de su decisión de convertirse en un profesional que había hecho de él un sujeto permanente dependiente del estado que pudiera emplearlo. Harrington —por muy limitado que fuera su conocimiento de las técnicas de organización militar imperantes en su tiempo— había sugerido que una de las razones que determinaban la supervivencia en Francia de una «monarquía gótica» era que la *noblesses* francesa había dependido completamente del rey para su promoción: la nobleza de espada era invitada a servir con las armas, la nobleza de toga (*robe*) en los tribunales y en la administración del reino[31]**. Los propietarios libres (*freeholders*) ingleses no podían transformarse en una nobleza al servicio del rey, pero podían corromperse si se dejaban seducir por el deseo de obtener cargos y oficios públicos. Recordemos lo que había dicho a este respecto Ludovico Alamanni, pero en Inglaterra la posibilidad de esa pesadilla existía ahora porque el Parlamento, el defensor tradicional de los propietarios libres (*freeholders*), se había convertido en el instrumento de transformación y corrupción de su naturaleza. Éste fue el marco en que el mito de la milicia inglesa adquirió importancia en unos términos claramente harringtonianos. El panfletista que afirmaba que la milicia no podía actuar nunca contra la libertad a menos que quisiera autodestruirse, pretendía decir que lo que estaba en cuestión era la propiedad e independencia del pueblo en armas. Para Harrington ésta había

---

samiento de lord Kilbolton, y otros «cinco miembros» de los comunes —Pym, Hampden, Haselrig, Holles y Strode— acusados de traición. Los comunes se negaron a entregarlos alegando el privilegio parlamentario —la *freedon from arrest*— y el rey en persona, acompañado de unos cientos de soldados, acudió al parlamento interrumpiendo la sesión de los comunes para tratar de prenderlos. No pudo hacerlo porque habían huido a la *Guildhall* bajo la protección de la *city* de Londres que se alzó contra el rey en defenda del Parlamento. Carlos no tuvo más remedio que huir y el Parlamento, que en el entretiempo se había reinstalado en su sede de Westminster, decidió rematar su triunfo aprobando una serie de leyes entre las que destacaba la que recababa para sí el mando de las milicias de los condados que luego darían lugar al *New Model army*. La guerra civil había comenzado. *(N. del T.)*

* El *Rump Parliament* fue disuelto por orden de Cromwell, *manu militari* el 20 de abril de 1653 como se explica en otra *N. del T.* del capítulo XI. Pocock se está refiriendo a los supuestos históricos anteriores al discurso de Shaftesbury, relativamente recientes, en que se había producido una irrupción por la fuerza en los comunes. *(N. del T.)*

[30] *Politics, Language and Time*, pp. 121-123.

[31] Toland, pp. 252-256.

** La nobleza de *robe* era el sector de la aristocracia francesa que servía al rey preferentemente en los tribunales (los Parlamentos) y en la Corte. En la mayoría de los casos no se trataba de nobles de antigua procedencia feudal sino de comerciantes enriquecidos que habían comprado sus títulos a la corona y que disponían de ellos como un bien mercantil de la misma manera que de sus casas y tierras. *(N. del T.)*

sido la condición previa que había hecho ineludible a la existencia de la república; para los hombres de 1675 la milicia era la garantía de libertad, de virtud y de estabilidad en un gobierno mixto restaurado integrado por el rey, Lores y Comunes, operando para prevenir la corrupción de la *materia* —es decir, de la masa de individuos propietarios— a la que la constitución, tradicional y equilibrada (*balanced*), confería en última instancia forma. Los nuevos modos de corrupción habían comenzado a mostrar la capacidad de sus potenciales amenazas, pero la milicia, como la exigencia de elecciones frecuentes al Parlamento, podían ser entendida como un medio de reactivar la virtud. Cualquier cosa que situara al gobierno frente a la masa de propietarios individuales podía ser calificado *de ridurre ai principii.*

La tercera circunstancia considerada antes como crucial por el resurgimiento harringtoniano de 1675, venía determinada por la continuidad ininterrumpida de la Cámara de los Lores —y en lo que concierne al discurso de Shaftesbury en la composición física de la propia Cámara—. Harrington —como ya se dijo— había dado por descontado que la pairía había dejado de ser una aristocracia feudal, y sostenía que Inglaterra debería ser gobernada como una república en la que el papel de los «pocos» no podía ser desempeñado por aquellos que hacían de los «muchos» sus dependientes, o por una clase que ejerciera un derecho hereditario sobre poderes negados a otros, sino por una aristocracia de funciones y talentos, cuyos miembros deberían ser escogidos siguiendo el principio de la rotación por sus conciudadanos, por su evidente disponibilidad y experiencia, que ejercería únicamente un poder de debatir —o de proponer líneas de conducta— rigurosamente separado del de resolver o escoger entre las iniciativas propuestas. Esta definición, cuidadosamente especificada de «aristocracia natural» (como sería denominada) mantendría su autoridad por largo tiempo. En este sentido el debate en el Parlamento de Ricardo Cromwell, como hemos visto, giró en torno a la posibilidad de establecer una aristocracia inamovible, si no hereditaria, de partidarios de Cromwell (por no mencionar las propuestas contemporáneas de Vane, Milton y otros en orden a constituir una aristocracia de santos), pero en realidad tuvo como resultado desencadenar en la opinión pública una suerte de efecto inverso favorable al restablecimiento de la dignidad de par hereditario que descansaba en la idea de que su autoridad en el Parlamento era parte de la *Ancient Constitution* y que los lores debían desempeñar la función intermediadora y equilibradora que les era atribuida en la «*Answer to the Nineteen Propositions*». Harrington estaba convencido de que no pudiendo ser restablecidos los lores en su estatus de aristocracia feudal, no había lugar para ellos en la distribución imperante de la propiedad; y de hecho no está claro si en el período que siguió a 1660 ejercieron un poder social parangonable a sus funciones constitucionales. Sin embargo, ahora debemos ocuparnos de un momento en el que la aristocracia hereditaria pero no feudal fue paradógicamente defendida como la parte del mecanismo de una constitución entendida en términos neoharringtonianos. En octubre de 1675, Shaftesbury decía a sus pares:

> My Lords, no es sólo en vuestro interés sino en el interés de la Nación, la razón gracias a la cual conserváis Vuestros Derechos (la pairía que daba derecho al asien-

to en la Cámara); en efecto que la *Cámara de los Comunes* y la *Gentry de Inglaterra*, piensen lo que quieran, pero no hay ningún Príncipe que haya *Gobernado* sin *Nobleza* o sin *Ejército*. Si no queréis tener uno, al menos debéis contar con el otro, sin el que la Monarquía no puede mantenerse por mucho tiempo, o dejar de precipitarse hacia una *República Democrática*. Sus *Señorías* y el *Pueblo* comparten la misma causa y los mismos *Enemigos*. My Lords, ¿estáis verdaderamente convencidos de necesitar contar con el favor del Rey? «Es una triste forma de asegurarlo que os excluye de la posibilidad futura de ocupar un puesto a su Servicio» [...] [32].

El lenguaje resulta tan inequívocamente harringtoniano que incluso hay en el discurso una alusión directa a un pasaje de *Oceana* [33] en el que se explica que el declive de la aristocracia feudal desencadenó la Guerra Civil —el rey, como ya no podía contar con los pares para mantener al pueblo sometido, se vio obligado a ensayar un gobierno militar, porque «una monarquía desprovista de su nobleza no tiene otro refugio bajo el cielo que un ejército»—. Sin embargo, el sentido de este párrafo harringtoniano se invierte extrañamente en el discurso de Shaftesby. Los señores no aparecen como los superiores feudales del pueblo y está en el interés de este último que se sitúen entre él y el poder militar. El peligro que representa la existencia de un ejército no resulta —como había sostenido Harrington— del colapso de la pairía, sino que es producto de una conspiración promovida por los enemigos de la dignidad nobiliaria, del pueblo e incluso del rey; todos estos enemigos trabajan contra la constitución mixta tradicional y están promoviendo la nueva corrupción y el nuevo ejército permanente (*standing army*). Reflexiones similares se expresan en la *Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country* que data de la misma época.

cometerá un gran error, o algo peor, el Consejero que haga lo posible en la Corte por denigrar y rebajar la cámara de los pares, si es que se propone establecer un Gobierno Militar. El poder de la *Pairía* y el del ejército permanente (*Standing Army*) son como dos cubos, en la medida en que el uno baja, el otro exactamente sube, y yo os invito a considerar todas las Historias de cualquiera de nuestros vecinos de las Monarquías Nórdicas, para saber si las fuerzas del ejército permanente y del Gobierno Militar y Arbitrario simplemente no siguieron los mismos Pasos que jalonaron la decadencia de la Nobleza y si, una vez que la nobleza se encontró en el Poder y en la Grandeza, permitió la menor sombra de cualquiera de ellos [34].

---

[32] «My Lords, 'tis not only your Interest, but the interest of the Nation, that you maintain your Rights; for let the *House of Commons*, and *Gentry of England*, think what they please, there is no Prince that ever *Governed* without *Nobility* or an *Army*. If you will not have one, you must have t'other, or the Monarchy cannot long support, or keep itself from tumbling into a *Democraticall Republique*. Your *Lordships* and the *People* have the same cause, and the same Enemies. My Lords, would you be in favour with the King? 'Tis a very ill way to it, to put yourselves out of a future capacity, to be considerable in his Service [...]» *State Tracts ...in the Reign of Charles II...*, p. 59.

[33] Toland, p. 65.

[34] «It must be a great mistake in Counsels, or worse, that there should be so much pains taken by the Court to debase and bring low the House of Peers, if a Military Government be not intended by some.

For the power of *Peerage* and a *Standing-Army* are like two Buckets, the proportion that one goes down, the other exactly goes up, and I refer you to the consideration of all the Histories of ours, or any of our neighbour Northern Monarchies, whether standing forces, Military, and Arbitrary Government came not plainly in by the same steps, that the Nobility were lessened; and

El mismo cambio en el énfasis de lo histórico a lo normativo se evidencia en este texto. Para Harrington lo que importa es que una vez que la nobleza perdió su poder feudal y que el pueblo fue libre, el rey sólo podía gobernar sirviéndose de la coerción militar —una empresa en la que habría posiblemente fallado a falta de soldados—. Para los hombres de 1675 la nobleza es la precursora histórica de un régimen fundado sobre un ejército permanente y también la única garantía contra él. Y como un régimen de ese tipo ha sido establecido en todas «las vecinas Monarquías del Norte» sobre las ruinas del poder nobiliario, en Inglaterra se hace todavía más urgente la necesidad de preservar la nobleza. Pero la grandeza de la nobleza y la libertad del pueblo no son antitéticos como sostenía Harrington, por el contrario, ambos resultan inseparables, y la Cámara de los Lores es un elemento necesario de esa constitución mixta de la que hablaba la «*Answer to the Nineteen Propositions*» cuya existencia Harrington había rechazado, condenándola como expresión de la inestabilidad gótica y de «la prudencia moderna». La palabra «Norte» se usa aquí como sinónimo de «Gótico» —los invasores germánicos o «godos» habían venido del norte escandinavo, considerado a ese efecto *officina gentium*— y el régimen «Gótico» es presentado como un modelo de gobierno que una vez estuvo presente en muchos pueblos pero que ahora sólo sobrevive en Inglaterra donde se contrapone al «Gobierno Militar y Arbitrario», y sólo puede existir allí donde la nobleza no ha dejado su lugar a lo que representa su antítesis: el ejército permanente (*standing army*). La Cámara de los Lores, la frecuente renovación de los parlamentos y la milicia se encuentran en el mismo lado de la balanza, el de la *Ancient Constitution* y del gobierno mixto, y tiene por enemigo algo en lo que Harrington nunca pensó: la corrupción de Parlamento por el clientelismo (*patronage*) y la conversión de la guerra en un menester reservado a los profesionales de un ejército permanente. La milicia que era para Harrington una fuerza nueva y revolucionaria, se estaba transformando en algo antiguo y Gótico, compatible con una aristocracia hereditaria —supuestos todos ellos que Harrington había negado que pudieran coexistir alguna vez—.

Lo que se llama interpretación neoharringtoniana, comporta, pues, una inversión completa del orden histórico que descansa en la propia lectura que Harrington hace del gobierno inglés, es decir, en la conciliación de sus normas —la relación entre ciudadanía y ejercicio de las armas y entre las armas y la tierra— con la «*Answer to the Nineteen Propositions*» y la *Ancient Constitution*. La libertad de Harrington era algo que había existido en el pasado gótico inglés en lugar de fundarse en sus ruinas. Esta inversión de la perspectiva temporal era la consecuencia necesaria de dos cosas: de una parte la decisión de aceptar un mundo en el que la corona y los pares habían conservado su existencia y su legitimidad; y, de otra, la convicción cada vez más difundida de que habiendo adquirido la *Court* el poder de patrocinio clientelar (*patronage*) y teniendo en su mano la posibilidad de emplear el ejército permanente, el Parlamento y su independencia corrían un grave riesgo. La corrupción no

---

whether, whenever they were in Power and Greatness, they permitted the least shadow of any of them [...]» *State Tracts...in Reign of Charles II...*, p. 55.

había sido un término preeminente en el vocabulario de Harrington [35]. Harrington se había interesado principalmente por la emancipación de la dependencia en su forma feudal, pero el lenguaje republicano y maquiavélico del que era el principal exponente inglés, iba a ser el vehículo apropiado por exponer una teoría de la corrupción. Es ahora cuando podemos empezar a comprender algunas de las razones por las que Shaftesbury y otros autores partidarios de las tesis del *Country party*, se sintieron atraídos por ese género de teorías. Un amigo próximo a Harrington [36], que le sobrevivió bastantes años, trabajó en un nuevo desarrollo de su teoría en el propósito de configurar el contexto histórico que marcó el tránsito del feudalismo antiguo a la corrupción moderna.

Henry Neville había estado lo bastante cerca del autor de *Oceana* como para hacer posible que Thomas Hobbes llegara a sospechar su participación en su redacción [37] siendo, asimismo, un miembro activo de la retaguardia republicana en 1659. Durante los debates del Parlamento de Ricardo Cromwell tuvo ocasión de escuchar argumentos opuestos a sus criterios que presentaban a la nobleza tradicional como elemento integrante de la libertad de la *Ancient Constitution*, lo que no impediría que veinte años después se sirviera de esa misma doctrina para sus propios objetivos. Su *Plato Redivivus*, un diálogo político publicado en 1680, acepta la premisa de que los problemas de la Inglaterra de aquel tiempo eran debidos a la decadencia de la *Ancient Constitution* [38] y que, por consiguiente, no eran los propios del régimen anárquico y devorado por luchas intestinas tal como había acontecido en el *Interreregnum*. Neville afirma, sin embargo, que la *Ancient Constitution* estaba fundaba sobre la dominación feudal de los pares y que su declive era el resultado de un cambio en el equilibrio de la propiedad que se había producido como consecuencia de la emancipación del pueblo (*the commons*) del dominio de los nobles. Pero si el período feudal fue un período de libertad constitucional y no de oscilación entre anarquía y monarquía absoluta, algo debe decirse de la posición ocupada por los no nobles durante todos esos años. 1680 fue el año en que la antigüedad de la Cámara de los Comunes, negada póstumamente en los por segunda vez publicados trabajos de Filmer, había sido enfáticamente afirmada por los autores *whig* Petyt y Atwood, y refutada por los adeptos de la llamada escuela feudal encabezados por Robert Brady [39]. Neville, desde su propia perspectiva neoharringtoniana, es ambiguo a este respecto. Por una parte escribe (en la manera que era característica de su estilo en 1659):

---

[35] Toland, p. 68.

[36] Harrington falleció en 1677, por cuanto perece tras un largo período de incapacidad mental. Neville vivió hasta 1694. Para las informaciones bibliográficas disponibles sobre este último véase la Introducción de Caroline Robbins a su libro *Two English Republican Tracts*, Cambridge University Press, 1969, pp. 5-20, así como para el papel desempeñado por Neville en los debates de 1659, mi artículo citado «James Harrington and the Good Old Cause».

[37] John Aubrey, *Brief Lives*, ed. Oliver Lawson Dick, Seeker and Warburg, Londres, 1958, p. 124.

[38] Robbins, *Republican Tracts*, pp. 76, 81-82, 132-135, 144-150.

[39] *Ancient Constitution*, pp. 187-195.

> [...] En los tiempos de nuestros antepasados, la mayoría de los miembros de nuestra cámara de los comunes pensaron que era un honor pertenecer a la casa de algún gran señor y portar sus colores (*blue coat*): y cuando habían formado parte de su séquito, les habían acompañado desde su morada a la cámara de los lores y hecho un cortejo de honor, para su entrada antes de dejarles para ir a sentarse en la cámara baja del parlamento como si fueran llamados (en justicia) a tomar lugar allí; ¿es posible pensar que algo pudiera suceder en tal parlamento que no fuera ordenado por los lores? [...] [40].

Pero pocas páginas antes podemos leer:

> debo confesar que estuve inclinado a creer que antes de ese tiempo (es decir, del reinado de Enrique III) nuestro *yeomanry*, es decir nuestro hombre común, no se había reunido nunca en un parlamento y estaba virtualmente incluido y representado por los lores de los que dependía, pero me ha convencido completamente que eso sucedió de otra manera los discursos últimamente publicados por Petyt del Tempel y Atwood de Grays-Inn *; ambos que menciono son *gentlemen «honoris causa»* [41].

Neville se vio en la necesidad de defender la antigüedad de los comunes porque un contraataque *tory* la había cuestionado a fin de poder proclamar que todas las libertades eran producto de la graciosa voluntad del rey, pero el propósito de Neville era confirmar su inequívoco posicionamiento neoharringtoniano según el cual la dominación de los barones fue parte de aquel régimen de antigua libertad que debía ser reformado y preservado. Y su proximidad a Harrington subraya el papel paradójico que se vería obligado a desempeñar: el revolucionario de 1656 que no había vacilado en sostener con energía la inexistencia de ningún grado de libertad hasta el instante en que el pueblo (*the commons*) dejó de depender de sus señores y del rey, se encontraba ahora más cerca del *tory* Brady que —remitiéndose a las propias premisas de Neville— afirmaba que el pueblo (*the commons*) no llegó a conocer la libertad hasta el instante en que el rey se la hubo concedido. La tentativa de Neville de hacer aparecer como antigua la libertad harringtoniana, habría re-

---

[40] «In our ancestors' times, most of the members of our house of commons thought it an honour to retain to some great lord, and to wear his blue coat: and when they had made up their lord's train, and waited upon him from his own house to the lords' house, and made a lane for him to enter, and departed to sit themselves in the lower house of parliament, as it was then (and very justly) called; can you think that anything could pass in such a parliament, that was not ordered by the lords.» *Republican Tracts*, p. 134.

* Las referencias al *Temple's Inn* y al *Gray's Inn* aluden a las dos cortes de justicia donde al mismo tiempo se impartía justicia y se formaba a los abogados, es decir, se les introducía en el conocimiento de las complejas prácticas y normas del *common law*, un derecho consuetudinario construido sobre la suma de sentencias judiciales que a modo de precedentes habían reconocido su vigencia y cuyo aprendizaje, como afirmaba Pocock a propósito de Fortescue en el capitulo I de este mismo libro, tenía mucho de arte empírico, sin que por ello careciera de cierta lógica abstracta interior. En el caso que nos ocupa Neville está aludiendo en favor de sus tesis a la autoridad de los juristas del *common law*. *(N. del T.)*

[41] «And I must confess I was inclined to believe, that before that [i.e., the reign of Henry III], our yeomanry or commonalty had not formally assembled in parliament, but been virtually included it represented by the peers, upon whom they depended: but I am fully convinced that it was otherwise, by the learned discourses lately published by Mr Petyt of the Temple, and Mr Atwood of GraysInn; being gentlemen whom I mention, *honoris causa*.» *Ibid.*, p. 120.

sultado mejor defendida si éste hubiese podido unirse a Atwood y Algernon Sidney para explorar los elementos vasalláticos de la sociedad feudal y coincidir con ellos en que palabras como *baro* (barón) debían ser predicadas por igual de todos los hombres libres, nobles y no nobles[42]. Pero, en cambio, fue justamente su ambigüedad la que le permitió situarse en una posición sólida cuando sostuvo que el declive de los barones era parte del declive de la *Ancient Constitution*. Cuando el rey se encontró solo frente a los barones, fueron éstos los que impusieron su dominio al pueblo (*the commons*), pero a medida que el poder de los barones decayó, el rey se encontró solo ante un pueblo (*the commons*) compuesto por una masa emergente de propietarios de tierras independientes sobre los que difícilmente podía ejercer influencia alguna. En aquel momento, la Cámara de los Lores no operó — al menos esto sobrevive de la interpretación harringtoniana— en el papel de *pouvoir intermèdiaire* que la teoría del gobierno mixto le prescribía[43]. Neville no tenía ninguna intención de restaurar a los lores en tal papel y propuso en cambio establecer una serie de consejos entre los cuales el rey y el parlamento administrarían en conjunto el poder ejecutivo, pero, y a la vista del tratamiento que Neville concede a la cuestión, queda claro que una nobleza privada del poder feudal que conservaba un derecho hereditario a ser convocada al Parlamento, podía continuar actuando como guía titular y honoraria de una clase social de propietarios de tierra de la que nada la diferenciaba —como habría podido decir Giannotti, ahora todos eran *mediocri*—. La esencia de su argumentación era que el declive de la baronía había dejado al ejecutivo real y a su prerrogativa frente a un pueblo (*the commons*) representado en un Parlamento sobre el que carecía de control, y que hasta que no existiera una solución constitucional —como la que él se disponía a proponer— de redistribuir el poder, las relaciones entre corona y pueblo (*the commons*) estarían condenadas a la inestabilidad. En los conflictos insolubles que se sucederían, ministros y cortesanos incompetentes pero astutos, tendrían oportunidad de someter al rey ingeniosas propuestas cuyo efecto, de ser llevadas a cabo, pudiera ser el corromper al pueblo; pero Neville, más optimista que Shaftesbury o Marvell, consideraba que estas estratagemas tenían todas las probabilidades de fallar[44]. En concreto, su formación harringtoniana y su recuerdo del *New Model Army* se combinaban para llevarle a pensar que no era posible reclutar en la comunidad inglesa un ejército permanente (*standing army*) capaz de imponer por la fuerza el poder real[45]. En relación con su propuesta cabe decir que aun cuando es cierto que el propio Neville no contaba con una teoría suficientemente elaborada de la corrupción, no lo es menos que desarrolló el contexto histórico dentro del cual cabía perfectamente emplazar una. A sus efectos era posible defender, pues, que la corrupción representaba un requisito conveniente al que fueron conducidos los reyes por la decadencia de la dominación

[42] Atwood argumenta ampliamente este caso en el *Ius Anglorum ab Antiquo* (1681) y en *The Lord Holles his Remains* (1682). Véase también Sidney, *Discourses on Government*, 3.ª ed., Londres, 1751, p. 387.

[43] *Republican Tracts*, pp. 135, 145-148.

[44] *Ibid.*, pp. 178-182, 198-200.

[45] *Ibid.*, p. 180.

de los barones sobre el pueblo. La historia del poder de la pairía podía resultar entonces asimilada, a costa de alguna inconsistencia, al mito de una *Constitution* que era a la vez *Ancient* e «incorrupta»; y si una milicia de hombres libres con armas propias y sin vínculos de dependencia en sus posesiones territoriales, llegaba a formar parte de ese mito, el nuevo fenómeno de la burocracia militar vendría a desempeñar la función de instancia corruptora.

La reformulación formal de la doctrina de Harrington en lo que hemos venido denominando su forma neoharringtoniana había sido finalmente completada. Sus dos caracteres esenciales estribaban, por un lado, en la aceptación de una Cámara de los Lores que no estaba constituida por una suma de barones feudales y que no era el *entrenched* de una aristocracia inamovible, a la que nada impedía ser considerada como intermediaria entre la corona y comunes[46] y, por otro, la relegación al pasado de aquella república (*commonwealth*) de propietarios armados que Harrington había localizado en el presente. Neville, el amigo y presunto heredero literario de Harrington que en 1659 había comenzado a comprender que significaba aplicar a la práctica una teoría concreta, debió considerar necesario reformular su pensamiento para conseguir que sus principios sustanciales pudieran sobrevivir bajo la *Ancient Constitution* restaurada; y para los autores del círculo de Shaftesbury, así como para Marvell y Neville, que veían en el clientelismo (*patronage*), en los *placemen*, y en el ejército permanente (*standing army*) la principal amenaza al orden político, la confusión de la estructura histórica del Parlamento con la milicia clásica (como con la histórica) podía parecer una exigencia ineludible. Pero las consecuencias de invertir la estructura histórica harringtoniana no iban a resultar inocuas. El pasado donde radicaba la norma política y el movimiento de la historia que Harrington había concebido como una *rinnovazione*, asumía de nuevo el significado común de decadencia. La principal motivación de los neoharringtonianos era denunciar la corrupción y el precio que pagaron fue considerar todo cambio como corrupción (conviene recordar que ellos habían renunciado a recurrir al milenio). Dicho de otro modo, lo que ahora estaba expuesto a la corrupción y a la degeneración era la *Ancient Constitution*: un sistema de equilibrio (*balance*) como el que había venido siendo normal desde 1642. Pero como el punto crucial de la oposición no afectaba a la relación entre lores y pueblo (*the commons*), el equilibrio perturbado era el relativo a las relaciones entre poderes y no a las relaciones entre «estados»; era el ejecutivo el que amenazaba con inmiscuirse en el legislativo y el problema del clientelismo (*patronage*) llevaba casi desde hacía un siglo provocando un debate acerca de la separación e interdependencia de los poderes de la constitución. Para merecer el calificativo de corrupción, sin embargo, las interferencias del ejecutivo deberían verse como algo más que una simple invasión de la esfera de acción del legislativo; deberían ser entendidas como dirigidas a atraer a los miembros individuales del parlamento, y al conjunto de la institución, hacia la dependencia del ejecutivo, una dependencia que merecía ser denominada

[46] *Ibid.*, pp. 192-194.

corrupción porque se situaba donde debiera reinar la independencia. La importación del concepto clásico de corrupción forzó a una notable reformulación de una teoría de la propia constitución inglesa poco conocida antes del *The King's Answer to the Nineteen Propositions*. Que una ideología así fundada recibiera tan rápidamente una aceptación general, indica la importancia que los problemas suscitados por el ataque de Shaftesbury contra Danby tuvo para el público inglés.

No se llegó a publicar ninguna réplica importante contra el *Plato Redivivus* del lado *tory*[47], hecho que indica la confusión ideológica imperante en los últimos años del reinado de Carlos II. En 1675, en los primeros momentos de la ofensiva neoharringtoniana la publicación de una obra de erudición feudal había encendido la mecha que desencadenó el estallido de la controversia de Brady. En 1679, la reedición de los trabajos póstumos de Filmer depararía tres consecuencias inmediatas: primero estaría en origen y, por tanto, impulsaría el comienzo de la redacción de los *Treatises on Government* de Locke, del *Patriarcha non Monarcha* de Tyrrell[48] y de otros trabajos que tomaron partido por una autoridad consensual contra la tesis patriarcal; en segundo lugar que Petyt y Atwood prosiguieran la polémica antifeudal iniciada en 1675, ahora concebida como una respuesta a los trabajos de Filmer que negaban la antigüedad de los comunes y como un contraataque a Brady y a sus aliados; tercero, la composición, aparentemente sin relación con todo esto, por Algernon Sidney de su *Discourses on Government* que contribuiría a conducirlo a una muerte prematura en 1683. *Plato Redividus* que en esencia era una continuación de la polémica neoharringtoniana de 1675, se vio envuelto en la batalla entre Petyt y Brady en razón a la decisión de Neville de hacer propia la tesis de Petyt acerca de la Cámara de los Comunes, cuestión esta que no pasó inadvertida a los autores *tories*. Aunque Brady y sus amigos, que eran más unos realistas a la antigua que unos *tories* de nuevo cuño, se interesaban antes por la defensa de la prerrogativa y de la sucesión hereditaria que por el clientelismo (*patronage*) y los ejércitos permanentes (*standing army*) y no replicaron a las tesis de Neville que vinculaban el declive de feudalismo al ascenso del clientelismo (*patronage*). En la siguiente generación, sin embargo, esa contestación adquirió cuerpo y tomó la forma de un rotundo aserto: puesto que el feudalismo había decaído, el clientelismo (*patronage*) se había hecho necesario y no era una manifestación de la corrupción[49]. Nada impedía llegar a semejante interpretación de la historia citando a Harrington en contra de los neoharringtonianos, pero lo más habitual era alcanzar esas mismas conclusiones partiendo de las tesis de Brady acerca del pasado feudal. En las cambiantes estructuras políticas de la Revolución, este argumento vino a servir a los intereses de los *whigs*, y fueron los obispos

[47] W. W., *Antidotum Britannicum*, y Thomas Goddars, *Plato's Demon*, ninguna de las dos obras son demasiado significativas; aparecieron ambas en 1682.

[48] La complicada historia de los escritos de Locke y Tyrrell en esa época ha sido estudiada por Peter Laslett en su Introducción a la edición de los *Two Treatises* de Locke, Cambridge University Press, 1960 y 1963, cap. III.

[49] Véase, más adelante, cap. XIV.

whigs los que continuaron el trabajo de Spelman y Brady ocupándose de publicarlo en 1698[50].

En 1688, en los años en que los *whigs* eran todavía una oposición rayana en la rebelión, la irrupción de la querella neoharringtoniana que contraponía a la *Court* contra el *Country* tenía que coexistir con la más apremiante necesidad de repudiar a Filmer, de resistir a la última ofensiva de la vieja prerrogativa regia y a la doctrina de la no resistencia, para terminar construyendo una justificación de la Revolución. Hablando en términos generales, los lenguajes semirrepublicano o neoharringtonianos no eran los más apropiados para conducir esas operaciones, aunque es importante tener presente a los *Discourses* de Sidney, que representaban una voz del pasado reinvocando la vieja buena causa (*the good old cause*) de los años cincuenta, e incluso el tacitismo de una generación anterior condenando la monarquía absoluta por corromper a sus súbditos y estableciendo una equiparación entre la virtud y un sistema de gobierno mixto tan escuálidamente configurado como para poder ser definido virtualmente como una república aristocrática[51]. Canonizados en el siglo siguiente por el martirio de su autor, los *Discourses on Government* no serían publicados hasta el año crucial de 1698, momento en que, paradójicamente, parecerían bastante menos anacrónicos de lo que podían haberlo sido quince años antes. La polémica contra el clientelismo (*patronage*) y la corrupción era un ataque contra el gobierno moderno, mientras que la querella contra la prerrogativa y patriarcado era una tentativa por enterrar el pasado; pero mientras la primera trajo consigo el lenguaje del republicanismo clásico, la última contó con Locke. La amalgama que representaba la ideología *whig* de los años ochenta se estaba desintegrando en la década que siguió a la Revolución[52]*, y la tesis neoharringtoniana resultó ser un instrumento de reacción radical contra una era de devastadores cambios económicos.

---

[50] Edmund Gibson, que con el tiempo vendría a ser obispo de Londres, completó la edición de las obras de Spelman en 1698 (*Ancient Constitution*, p. 243). Véase G. V. Bennett, *White Kennet, 1660-1728: Bishop of Peterborough*, S.P.C.K., Londres, 1957.

[51] *Discourses*, II, secciones 11-30; 111, secciones 1-10.

[52] Caroline Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959, caps. II y III, en particular. Para un comentario sobre la ruptura de la solidaridad *whig*, tal y como revelan los *pamphlets*, véase el *Advertisement* al vol. II de *A Collection of State Tracts Published on Occasion of the Late Revolution in 1688 and during the Reign of King William III*, Londres, 1706.

* La ideología *whig* forjada en la crisis de la Exclusión se diferenciaba y contraponía a la *tory*, en que los primeros defendían el contrato, los derechos y la tolerancia religiosa para los protestantes no anglicanos, mientras los segundos sostenían la prerrogativa regia, estaban cercanos a la soberanía real casi sagrada y eran intolerantes para los disidentes católicos y puritanos. Los *whig* provenían del puritanismo sin incurrir en sus excesos guiliárticos y republicanos, los *toryes* procedían del realismo absolutista sin llegar al extremismo procatólico de los Estuardo. La tesis que Pocock expone en el capítulo siguiente es que unos y otros perderían en el siglo XVIII su ideología como consecuencia de la irrupción del mercado y de la consolidación del régimen parlamentario. *(N. del T.)*

XIII. LA ECONOMÍA POLÍTICA NEOMAQUIAVÉLICA (*NEOMACHIAVELLIAN POLITICAL ECONOMY* *)

EL DEBATE AUGÚSTEO SOBRE LA TIERRA, EL COMERCIO Y EL CRÉDITO **

[I]

El medio siglo que sigue a la Revolución de 1688 es un período que hasta fechas recientes ha atraído poco la atención de los estudiosos, lo que no quiere decir que carezca de importancia para la historia del pensamiento político inglés —y no podría dejar de tenerla si se tiene en cuenta que en el año 1707 se produce, hablando en términos estrictos, la conversión del pensamiento «inglés» en pensamiento «británico» ***—. Entre el inglés John Locke, que pertenece a los primeros años del período, y el escocés David Hume, que comienza su trabajo cuando estaba próximo a concluir, no emerge ningún teórico político o filósofo digno de figurar entre los gigantes de la cultura anglófona; y, sin embargo, ese tiempo fue testigo de cambios más radicales y de desarrollos de alguna manera más significativos que los que tuvieron lugar durante la Guerra Civil y el *Interregnum*. Más concretamente, es

---

* Con la expresión «*Neomachiavellian Political Economy*» Pocock hace uso aquí de un término convencionalmente admitido hace mucho tiempo para referirse a la economía nacida en el siglo XVIII, que es usado, por ejemplo, por Marx como subtítulo de una de sus más importantes obras, *El Capital. Contribución a la crítica de la Economía política*. Con su empleo Pocock trata de sentar de algún modo que el siglo XVIII conoció otra manera crítica de interpretar la economía política diferente a la que hasta el momento parecen reconocer los intérpretes alineados en las ideologías marxistas y liberales, caracterizado por criticar los postulados del mercado desde los valores del Maquiavelo republicano y sus continuadores. (*N. del T.*)

** El período augustal —o augústeo, o augusteaneo— es la forma de referirse al período neoclásico de las artes y letras Británicas. Al igual que en el supuesto anterior Pocock se sirve de esta forma de aludir a un determinado momento de la historia británica, por lo general empleada en el campo artístico, para establecer desde el principio diferencias de lenguaje con las interpretaciones vigentes y hasta hace poco hegemónicas de la historia del pensamiento y la acción política. (*N. del T.*)

*** Pocock se está refiriendo aquí a los trabajos de Laslett que hacen de Locke un pensador importante pero limitado a una serie de concretos problemas del siglo XVII sin la enorme trascendencia para la construcción de la posterior teoría liberal-burguesa que hasta hace poco se le venía concediendo, y a lo que ellos significan en orden a la definición y nacimiento del llamado grupo o escuela de Cambridge —de la que el mismo Pocock forma parte— y a la aparición del nuevo método de reconstrucción del pensamiento histórico desde el conocimiento contextualizado del discurso de cada autor. En relación al significado de la aportación de Laslett y al significado de su pensamiento para los actuales estudiosos de la teoría política véase el Estudio Preliminar que precede a este libro. (*N. del T.*)

posible demostrar que fue en esta época cuando el pensamiento político empezó a tomar conciencia de que se estaba produciendo un cambio en los fundamentos económicos y sociales de la política y en la personalidad política de los sujetos que participaban en la vida pública, que determinó que el *zoōn politikon* asumiera el moderno carácter de observador que participa en los procesos de cambio material e histórico que atañen de manera fundamental a su naturaleza; y cabe sostener que semejantes cambios en la percepción advinieron a través de la implantación de un estilo neomaquiavélico así como neoharringtoniano en la teorización de la economía política como respuesta a la emergencia de una Inglaterra transformada en Gran Bretaña, como gran potencia comercial, militar e imperial. Los procesos examinados y los consecuentes cambios en el lenguaje subsiguiente a esta observación, resultaron en un sentido material y profano (*secular*) más revolucionarios que todo lo sucedido en la generación del puritanismo radical. Y entre los fenómenos que lo acompañaron conviene señalar la utilización del pensamiento de Maquiavelo para articular una crítica a la modernidad.

En el estudio que este libro hace de ese proceso de evolución en la historia del pensamiento, no se atribuirá un papel crucial ni a la justificación de la Revolución de 1688, ni a los escritos políticos de Locke. La deposición de Jacobo II por su propia naturaleza no podía dar pie a mucho más que a un reexamen del carácter condicional del poder político, supuesto que en la tradición maquiavélica había aparecido siempre como un elemento propio del mundo de lo contingente, y a un mayor énfasis en la relación que mantenían tradición y costumbre con consentimiento [1]. Jacobo II —posiblemente la figura que menos dificultades interpretativas ofrece de la historia política inglesa— no aparece nunca como uno de los arquetipos de la corrupción, como el Danby de Shaftesbury, o el Walpole de Bolingbroke, sobre los que muy bien podría construirse la mitología del neomaquiavelismo inglés. En cuanto a Locke, debe admitirse que el momento actual es poco propicio para incluirlo en cualquier síntesis. Uno de los efectos revolucionarios de la reevaluación de su papel histórico iniciada por Laslett y continuada por Dunn [2], ha sido la devastadora demolición de su mito: no es que se cuestione su autoridad y su grandeza como pensador, sino que se entiende que esa grandeza y autoridad han sido distorsionadas a fuerza de tomar referencias ahistóricas para establecerlas. Y puesto que Locke no fue un seguidor de la teoría republicana, ni en su versión clásica, ni en su variante maquiavélica, no contribuyó de manera directa a la formación de la tradición que estamos estudiando; antes bien, su lugar se encuentra entre los adversarios de esa tradi-

---

[1] Estas conclusiones emergen del estudio de carácter general *State Tracts ... on occasion of the Late Revolution* (véase antes, cap. XII, n. 52, 1, 1705). Existe un análisis neoharringtoniano de la caída de Jacobo II: *Some Remarks upon Government, and Particularly upon the Establishment of the English Monarchy, Relating to this Present Juncture*, firmado N. T. (pp. 149-162), su tono es de manera consciente extra-moral y «maquiavélico».

[2] John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1969, y «The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century», en John W. Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1969, pp. 45-80.

ción, estando todavía abierto el debate sobre si fue o no, uno de sus más destacados detractores [3]. En cualquier caso, razones tácticas aconsejan reducir la referencia a Locke; resulta pertinente, pues, reconstruir el contexto histórico en que se inserta sin aludir para nada a su figura, para luego darle reentrada en la historia.

La aceptación de la corona por Guillermo III significó algo que no había llegado a ser completamente vislumbrado —ni deseado— por quienes le invitaron a ascender al trono: la implicación de Inglaterra —de tropas y dinero inglés— en una serie de guerras continentales de importancia. Ello supuso la conversión en una realidad prácticamente permanente de aquel ejército permanente (*standing army*) cuyo siniestro papel en la imaginación de la sociedad de los setenta (1670), no había sido percibido como tal en los días de Jacobo II y de la persecución de los hugonotes. Por otra parte, en los tiempos finales de la Guerra de los Nueve Años, 1688-1697 (*The King's William War* —la guerra del rey Guillermo— en la jerga de la historiografía americana *) se hizo evidente que se habían operado dos consecuencias de amplia transcendencia. En primer lugar, las pérdidas marítimas de la guerra emprendida en alianza con los holandeses, hicieron explícitos ciertos supuestos típicos de la época de las *Guerras Holandesas* en el momento preciso en que estas tocaban a su fin **: Inglaterra se había convertido en una nación comercial —algo que Escocia aspiraba desesperadamente a ser—, y para las ideas al uso en la época, el comercio era una práctica agresiva que consistía en la adquisición por un estado comercial (*trading society*) de un bien susceptible de ser transmitido a otra, propósito para el que la guerra podía representar, o no, un instrumento adecuado. Un aspecto complementario de semejante forma de entender las cosas era que cualquier supuesto que se llamara prosperidad nacional se convertía en campo de estudio inteligible, y que existía un arte llamado «aritmética política» (*political arithmetic*) que proporcionaba un método cuantitativo para estimar la contribución de cada individuo al bien político en la medida en que éste aumentara o consumiera la riqueza nacional [4]. Con extraordinaria rapidez, una categoría conocida como comercio penetró el lenguaje político y se transformó en algo que ningún orador, ningún panfletario y ningún teórico podían permitirse desdeñar y que, en un tiempo de guerras,

---

[3] Véase Isaac F. Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968, pp. 61-63.

* La guerra de los Nueve Años (1688-1697) fue una alianza continental contra Luis XIV a la que se sumo Inglaterra, y que tuvo como objeto frenar las aspiraciones hegemónicas francesas, así como limitar su creciente expansión colonial en las Indias. (*N. del T.*)

** Inglaterra, durante todo el siglo XVII, participó, primero por solidaridad protestante, y después por interés comercial, en todas las guerras que los holandeses sostuvieron contra la casa de austria por defender la independencia de su país. La causa holandesa era altamente popular —siendo a menudo más una cuestión de política interna que externa— y las implicaciones económicas entre ambos países, numerosas, lo que explica el rápido arraigo de la sucesión protestante tras la revolución de 1688 en la persona de Guillermo III de Orange. (*N. del T.*)

[4] El fundador reconocido de este arte fue Sir William Petty. Véase E. Strauss, *Sir William Petty: Portrait of a Genius*, The Bodley Head, Londres, 1954, y William Letwin, *The Origins of Scientific Economics*, Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1965.

apareció íntimamente conectado con los conceptos de relación internacional y de poder nacional.

Pero la segunda gran consecuencia de la implicación de Inglaterra en una guerra de importancia fue de mayor relevancia todavía. En lo que se ha venido en llamar «revolución financiera[5]» que remonta sus orígenes a 1690, subyacen los medios que permiten asociar directamente la prosperidad nacional con la estabilidad del régimen, la expansión de las actividades del gobierno y —lo más significativo— la prosecución de la guerra. Las instituciones de las nuevas finanzas de las que el *Banco de Inglaterra* y la *National Debt* serían las más representativas, consistieron en esencia en una serie de mecanismos concebidos en el propósito de animar al gran y al pequeño inversor a prestar su capital al estado, que de ese modo efectuaba una inversión en la estabilidad futura de un régimen político que por ese mismo acto se veía fortalecido, y de la que obtenía una renta garantizada por las sumas depositadas en préstamo. Con el capital invertido en títulos públicos, el estado pudo mantener ejércitos y burocracias más numerosas y más permanentes —incrementando incidentalmente los recursos disponibles para el clientelismo político (*patronage*)—, y en la medida en que sus asuntos prosperaron visiblemente, fue capaz de atraer posteriores inversiones y conducir grandes y prolongadas guerras. La era de los *condottieri* —de los capitanes mercenarios contratados para una breve campaña bélica— tocaba a su término, y su lugar lo ocuparía el funcionario encargado de administrar el ejército que operaba como brazo del estado burocrático. A medida que el volumen de inversión aumentaba, nuevas consecuencias se sucedieron. El estado se sintió capaz de aceptar más crédito y de comprometerse incluso en más actividades de cuantas podían ser financiadas atendiendo al capital real existente, y se vio obligado a garantizar el reembolso de lo tomado en préstamo acudiendo a ingresos y créditos por percibir en el futuro; había nacido un concepto de *national debt* (deuda pública) que sería legado en herencia a las generaciones futuras. Es preciso insistir en el hecho de que tal descubrimiento no impedía que la guerra fuera pagada mediante impuestos en constante aumento que contrariamente a cuanto había sucedido en generaciones anteriores, eran eficientemente recaudados; el estado era demasiado fuerte y se encontraba suficientemente legitimado como para poder ser desafiado negándose a pagar impuestos como había sucedido en los años de los Estuardo. De otra parte, el volumen de las inversiones significaba que las acciones (*shares*), bonos (*tickets*) o títulos (*tallies*) que reconocían al poseedor el derecho a ser reembolsados en parte con fondos públicos, se convirtieran en un bien comerciable susceptible de ser situado en el mercado, cuyo valor se incrementaba o retrocedía a medida que la confianza pública en las transacciones políticas, militares y financieras creciera o menguara. El poseedor de títulos de la deuda pública (*fundholder*) y el agiotista o especulador en títulos (*stockjobber*), el toro (*bull*) y el oso (*bear*), acababan de entrar en escena; y la figura en

[5] P. G. M. Dickson, *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit, 1688-1756*, Macmillan, Londres, 1967; y Dennis Rubini, «Politics and the Battle for the Banks, 1688-1697», *English Historical Review*, 85 (1970), pp. 693-714.

torno a la que se agruparían: el concepto que introducirían en el lenguaje de la política inglesa no sería el de Comercio sino el de Crédito.

El estilo característico de la economía política (*political ecomomy*) experimentó un rápido desarrollo y pasó a ser el modo dominante en el pensamiento político de la era Augústea, tomando forma en las reflexiones que los publicistas fueron capaces de efectuar respecto de los diferentes tipos de relación entre tierra, comercio y crédito, entendidos no sólo como fuentes de riqueza pública, sino también de estabilidad política y de virtud. Pero fue tal el énfasis que llegó a ponerse en esta última que es posible afirmar que el primer capítulo de la historia de la economía política es, asimismo, un capítulo de la historia del humanismo cívico a la que de alguna manera confiere continuidad; y el debate Augústeo deriva su carácter harringtoniano y maquiavélico del hecho de que los críticos de las nuevas finanzas denunciaron en ella una nueva manifestación de la alianza entre clientelismo (*patronage*) y militarismo, corrupción y ejército permanente (*standing army*), supuestos estos que ya figuraban en el debate de 1675 y que terminaron convirtiéndose en algo tan generalmente admitido en la polémica política que incluso quienes propugnaban el nuevo orden no tuvieron más remedio que aceptarlos como si se trataran de sus propios postulados y presunciones. El debate que se desarrolló sobre estos principios alcanzó una serie de momentos culminantes durante el medio siglo del período Augústeo; primero en la «controversia sobre el ejército permanente» o «la guerra de la prensa» (*paper war* *)

* En 1696 la *Licensing Act* —la ley de censura de duración anual que databa de 1660— no fue renovada y el sistema de autorización que establecía la censura previa de cualquier publicación fue sustituido por un sistema de libertad sujeto a un control posterior dentro del límite de lo que se denominaba libelo. Aunque la *Libel Act* era extraordinariamente dura con quienes violaban sus no siempre claras disposiciones, resultó única en su género, y posibilitó que Inglaterra se convirtiera en la primera sociedad europea en la que la libertad de expresión fue una realidad. Ello explica que rápidamente florecieran en la isla periódicos y todo tipo de publicaciones que encontraron una ocasión propicia para el debate en la profusa polémica que con motivo de la creación del Banco de Inglaterra por los *whigs* —y de su rival el *Land Bank* por los *tories*— se inició en 1698. El hecho de que en septiembre de 1687 se hubiera firmado la paz de Ryswick, el tratado que ponía fin a la guerra de los Nueve Años, dio lugar a que el nuevo —y por entonces insólito— conflicto que comenzó con los ataques *tories* a la *Junto* (ministerio) *whig* por su deseo de mantener en pie un ejército permanente en tiempo de paz, fuera bautizado como *paper war* (la guerra del papel o guerra de la prensa). Fue la primera de las muchas contiendas de prensa que seguirían durante todo el siglo XVIII y que se planteó como una disputa en torno a los tres objetivos de la política del gobierno expansionista *whig*: la guerra exterior, el ejército permanente y el crédito para mantenerlos. Una polémica que terminó con el ascenso al ministerio de los *tories* —el partido más remiso a la causa de Guillermo III— y con la aprobación en 1701 del *Act of Settlement*, la ley constitucional que venía a consagrar de manera definitiva los dos grandes principios de la revolución de 1688: la sucesión protestante y los límites que a la prerrogativa imponía el privilegio, a saber: el rey no podía promover la guerra ni abandonar Inglaterra sin autorización del parlamento, la responsabilidad de los ministros por los actos del rey ante el parlamento, la (muy pronto abrogada) incompatibilidad entre mandato parlamentario en los Comunes y oficio público retribuido, así como el establecimiento de una efectiva independencia de los tribunales de justicia: se garantizaba la retribución de los jueces y se les aseguraba su inamovilidad, es decir que serían mantenidos en sus funciones mientras *quamdiu se bene gesserint* y sólo removidos por el rey mediando siempre causa legalmente fundada y exclusivamente a petición conjunta de las dos cámaras del parlamento. (*N. del T.*)

que se escenificó aproximadamente entre los años 1698 y 1702[6] y en la que John Toland, John Trenchard, Walter Moyle, Andrew Fletcher y Charles Davenant, tomaron partido por el *Country*, mientras Daniel Defoe y Jonathan Swift lo hicieron por la *Court*; segundo durante los «cuatro últimos años» de la Reina Ana *, cuando Swift y los *tories* se opusieron a los *whigs* de Addison y Defoe —que había cambiado de trinchera[7]—; el tercer momento discurrió en medio de la tormenta de la «crisis del Mar del Sur»** y estuvo presidido en el terreno periodístico por John Trenchard y Thomas Gordon con sus respectivos «*Cato's Letters*» y «*The Independent Whig*»; y el último entre 1726 y 1736, y fue desencadenado por el intento de Bolingbroke de derribar a Walpole mediante una campaña periodística instada desde «*the*

---

[6] Véase Robbins, *The Eighteenth-Century Conmonwealthman*, pp. 103-105; Frank H. Ellis, introducción a la edición de *Swift, A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome*, The Clarendon Press, Oxford, 1967; W. T. Laprade, *Public Opinion and Politics in Eighteenth Century England to the Fall of Walpole*, Macmillan, Nueva York, 1936.

* Los cuatro últimos años de la reina Ana (1710-1714) fueron especialmente turbulentos y estuvieron marcados de fondo por el tema de la sucesión en el trono: las dudas de que se llegara a hacer efectiva la sucesión protestante en los electores de Hannover y las intrigas *tories* por volver a la línea dinástica Estuardo en un Jacobo III que hubiera renunciado al catolicismo romano. Sobre el transfondo de ese dilema, problemas como el fraude que los disidentes religiosos efectuaban de la ley constantemente denunciado por los *high-flyers* del que da cuenta en otra *N. del T.*, el conflicto personal que en el seno de la mayoría *tory* contraponía a Harley con Bolingbroke, y las ansías de poder de los excluidos *whigs*, marcaron un agitado fin del reinado. (*N. del T.*)

[7] Michael Foot, *The Pen and the Sword*, Macgibbon y Kee, Londres, 1957; Richard I. Cook, *Jonathan Swift as a Tory Pamphleteer*, University of Washington Press, Seattle y Londres, 1967. James 0. Richards, *Party Propaganda Under Queen Anne: The General Elections of 1702-1713*, University of Georgia Press, Atenas, 1972.

** La tormenta desencadenada por la crisis del mar del Sur estalló en 1720 cuando la quiebra de la *South Sea Company* se tradujo en una crisis financiera que estuvo a punto de arrastrar consigo todo el sistema financiero e incluso al régimen político. Robert Harley, primer lord del Tesoro y lider *tory*, había impulsado la creación de la *South Sea Company* en 1710 como una empresa financiera más —rival en este caso de la *whig* Banco de Inglaterra y heredera, por tanto, del fracasado *Land Bank* de 1696— pensada para obtener un fácil beneficio y para contribuir a consolidar el nuevo poder monárquico, y encargó su gestión a un oscuro personaje llamado John Blunt que hizo de ella una sociedad por acciones cotizada en bolsa. El objeto de la compañía era comerciar con la América española fundamentalmente en esclavos, y a cambio de su permiso para hacerlo se comprometió a comprar y a consolidar los títulos del débito público. El éxito de la *South Sea Company* —a la que se concedió el derecho de descontar los billetes de Banco— pareció asegurado cuando, tras la paz de Utrecht con España, le fue atribuido en monopolio el «navío de permiso», el barco que tendría el privilegio de comerciar libremente con las colonias españolas; las acciones multiplicaron su valor y en 1720, en los ocho meses que van de enero a agosto, pasaron de 124 libras a 1000. La crisis de Law en Francia fue el detonante que puso fin a un crecimiento especulativo que —como señaló luego la prensa de la época—, no era más que una burbuja, la burbuja de Blunt, que estallaba cuando se la pinchaba. El consiguiente hundimiento de la Bolsa y el pánico financiero que ello provocó —que llegó a amenazar la pervivencia del propio Banco de Inglaterra—, así como el recién adquirido trono británico de los Hannover, se tradujo en una crisis de legitimidad política que dio en la cárcel con altas personalidades públicas comprometidas en irregularidades con la Compañía y determinó el acceso al poder de Walpole, que supo salvar la situación y consolidar el régimen en los términos de estabilidad y clientelismo (*patronage*) que luego serían clásicos del paradigma del nacimiento del gobierno parlamentario. (*N. del T.*)

Craftsman» y apoyada por la mayoría de los grandes plumas de la época que tuvo su réplica en «*The London Journal*» y en «*Lord Hervey*»[8]. Las principales líneas de argumentación de todos estos debates fueron enormemente consistentes, hasta el punto de que estudiando desde los trabajos de Defoe en 1698 a las publicaciones de los escritores pro Walpole de treinta y cinco años más tarde, es posible establecer los trazos fundamentales de una teoría de la *Court* en economía, política e historia, construida para hacer frente al desafío de lo que se ha venido en llamar ideología del *Country*. Hacia el final del período, el camino quedó despejado para las grandes síntesis de la controversia escritas por Montesquieu y Hume a mediados del XVIII. Después, la escena ideólogica no conoció cambios de importancia hasta los años de la revolución francesa.

La «guerra de la prensa» (*paper war*), que tuvo lugar en los últimos tiempos del reinado de Guillermo III, es conocida también como «la controversia sobre el ejército permanente»[9] (*standing army*) porque discurrió fundamentalmente en torno a la propuesta *Country* de reducir el número de efectivos de los ejércitos ingleses y de los mercenarios extranjeros al servicio de los reyes de Inglaterra tras la paz de 1697. En aquella controversia se dilucidaron, además, cuestiones relacionadas con la corrupción en, al menos, tres diferentes sentidos de la palabra, que van desde el clásico hasta otro verdaderamente novedoso. Primero, los cortesanos —el personal de la *Court*—, incluido extranjeros y mujeres, fueron acusados de «corrupción» por haber recibido de la Corona grandes lotes de tierra en Irlanda *; más tarde, se produjo un recrudecimiento de la campaña encaminada a excluir de la Cámara de los Comunes a los *placeman*; pero el sentido más innovador de todos fue el que hacía referencia a los inicios de lo que pronto se convertiría en una denuncia general —extensible a todos los medios— de la «corrupción» del Parlamento y de la sociedad por obra y gracia de los tenedores de títulos (*fundholder*) y agiotistas (*stockjobber*) que vivían de los intereses de sus acciones (bien o mal adquiridas) de deuda pública. La conjunción del elogio a la milicia y las jeremiadas contra la corrupción del ejecutivo, que nos resultan familiares, evolucionaron hasta propiciar un nuevo análisis de la relación entre guerra y comercio, de una parte, y virtud, de otra, y después hacia una nueva controversia sobre el curso de la historia inglesa y Europea, que, con las ambigüedades que le fueron inherentes puso en evidencia el carácter neomaquiavélico del pensamiento de esta nueva era. La mejor forma de abordar su estudio es explorar los trabajos de Andrew Fletcher, Charles Davenant y Daniel Defoe.

Fletcher, que había nacido en Escocia[10], fue uno de los primeros exponentes de la larga saga de británicos del norte que en ciertos aspectos com-

---

[8] Kramnick, *op. cit.*

[9] Lois F. Schwoerer, «The Literature of the Standing Army Controversy», *Huntington Library Quarterly*, 28, n.º 3 (1964-1965), pp. 187-212; Dennis Rubini, *Court and Country, 1688-1702*, Rupert Hart-Davis, Londres, 1967.

* Irlanda era tradicionalmente la tierra de promisión de los ingleses, de un lado, un país de conquista donde hacerse rico y, de otro, la aventura exterior donde primero experimentaron los monarcas los mecanismos corruptores de la política inglesa. (*N. del T.*)

[10] Robbins, *Eighteenth-Century Commonwealthman*, pp. 9-10, 180-184, así como sus *Political Works* publicadas en 1732 y reimpresas en múltiples ocasiones. Véase también Lord Bu-

prendieron el lenguaje de la controversia inglesa mejor que los mismos ingleses. Había participado en la rebelión de Monmouth de 1685, pero se vio obligado a abandonar apresuradamente al conde de Somerset tras herir a un noble de Taunton en una disputa por un caballo. La impresión de truculencia arcaica que puede dar este hecho confunde; Fletcher era un ideólogo patriota (*Country*), intelectualmente capaz —cuyas altas dotes fueron admiradas por contemporáneos como Patrick Henry y Richard H. Lee—, que en su *Discourse of Government with Relation to Militias* desarrolla la versión neoharringtioniana de la historia más allá de donde nunca nadie antes la había llevado, y resulta significativo al respecto que en él se revelen las principales ambigüedades latentes en aquella teoría.

Fletcher sostiene que desde el año 400 hasta el 1500 de nuestra era, el modo gótico de gobierno había garantizado la libertad de Europa a fuerza de mantener la espada en manos de los propietarios de la tierra. Los barones recibían la tierra de los reyes y los vasallos de los barones, y

> cuando eso fue hecho, no hubo necesidad de mantener en pie un Ejército Permanente, cada hombre era capaz de vivir sobre sus propias Tierras y cuando la Defensa del País requería un Ejército, el Rey llamaba a los Barones a su Estandarte y acudían con sus Vasallos. Así fue como se formaron los Ejércitos en Europa por mil cien años, esta Constitución ponía la Espada en manos de los Súbditos, porque los Vasallos dependían más directamente de los Barones que del Rey, lo que garantizaba efectivamente la libertad de esos Gobiernos. Los Barones no podían hacer uso de su Poder de destruir aquellas Monarquías limitadas sin destruir su propia Grandeza; ni el Rey podía invadir sus Privilegios no teniendo otras Fuerzas que las de los Vasallos de su propio Reino que le pudieran sostener en una Empresa tal.
>
> No insistiré en otras Limitaciones de estas Monarquías; pienso que no puede haber ninguna tan esencial para la Libertad del Pueblo como la que sitúa la Espada en manos de los Súbditos [...]
>
> No niego que las Monarquías limitadas, en tanto dure el poderío de los Barones, tengan algunos Defectos: no conozco Gobiernos libres de ellos. Pero, después de todo, es necesario un Equilibrio (*Balance*) para mantener la estabilidad y efectuar una Provisión de eficacia contra los desbordamientos de la Corona [11].

---

chan, *Essays on the Lives and Writings of Fletcher of Saltoun and the Poet Thomson*, Londres, 1792.

[11] «When this was done, there was no longer any Standing Army kept on foot, but every man went to live upon his own Lands; and when the Defence of the Country required an Army, the King summoned the Barons to his Standard, who came attended with their Vassals. Thus were the Armies of Europe composed for about eleven hundred years; and this Constitution of Government put the Sword into the hands of the Subject, because the Vassals depended more immediately on the Barons than on the King, which effectually secured the freedom of those Governments. For the Barons could not make use of their Power to destroy those limited Monarchies, without destroying their own Grandeur; nor could the King invade their Privileges, having no other Forces than the Vassals of his own Demeasnes to rely upon for his support in such an Attempt.

I lay no great stress on any other Limitations of those Monarchies; nor do I think any so essential to the Liberties of the People, as that which placed the Sword in the hands of the Subject [...]

I do not deny that these limited Monarchies during the greatness of the Barons, had some Defects: I know few Governments free from them. But after all, there was a Balance that kept those Governments steady, and an effectual Provision against the Encroachments of the Crown.» *A Discourse of Government with Relation to Militias*, Edinburgh, 1698, pp. 7-9.

En este pasaje —de resonancias típicamente *whig*— sobre la dependencia de los vasallos de sus barones, Fletcher supera —mediante el procedimiento de eliminarla— la distinción que efectuara Harrington entre la «antigua prudencia» y la *Ancient Constitution,* y sitúa en su lugar la república equilibrada (*balanced commonwealth*) de hombres libres armados en la era de la «prudencia moderna» que Harrington con su sistema de rey, lores y comunes, había rechazado por carecer de reglas y de equilibrios. El feudo (*feudal tenure*) adquiere ahora en la elaboración de Fletcher, el significado de medio que permite alcanzar el equilibrio (*balance*) porque asegura un equilibrio entre rey y barones, y señala la forma de obtener la libertad y la igualdad haciendo posible que los vasallos no nobles contribuyan a ese equilibrio. A diferencia de los vasallos de Harrington, cuyas tierras y espadas eran propiedad de sus señores, Fletcher parece haber concebido a su vasallo —al fin y al cabo no dejaba de ser un escocés— como un ser intratable en su propia parcela de tierra que contribuía a mantener la espada en manos de aquellos a quienes les correspondía la propiedad de la tierra. De este modo, los barones de la Carta Magna de 1215 —o de cualquier otra época— pudieron ser presentados como defensores de los principios del antiguo equilibrio (*balance*), la *virtù* y la libertad, incluso cuando actuaban en defensa de sus privilegios feudales.

Pero aquel estado de cosas había desaparecido y resultaba imposible de restablecer. «Hacia el año 1500» se había producido una «Alteración del Gobierno [...] en la mayoría de los Países de Europa» que únicamente había dejado en pie de las viejas constituciones «los antiguos Términos y las Formas exteriores» de modo que «los Hombres de Rango eran llamados por Términos y Nombres vacíos de contenido» [12]. Harrington había asignado la misma fecha que Fletcher a la desaparición de los feudos (*feudal tenures*), pero a diferencia de éste, veía en ello el comienzo de un proceso de liberación desencadenado por una acción deliberada, por mucho que su impulsor, Enrique VII, no hubiera llegado a comprender el poderío de las fuerzas que desataba. En esencia, su intervención había consistido en la aprobación de una disposición legal dirigida a emancipar a los vasallos del servicio militar de la que se derivaron consecuencias sociales mucho más amplias cuando los barones aprendieron a vivir de manera suntuosa en la Corte y cuando la «laboriosidad» (*industry*) del pueblo, liberada de los vínculos de dependencia feudal, tuvo la oportunidad de adquirir las tierras de los monasterios desamortizados por Enrique VIII. Para Fletcher, por contra, el proceso no fue intencionado [13], sus orígenes eran de na-

---

[12] «And it will at first sight seem very strange, when I shall name the restoration of Learning, the invention of Printing, of the Needle and of Gunpodwer, as the chief ob them; tbings in themselves so excellent, and which, the last only excepted, might have proved of infinite Advantage to the World, if their remote Influence upon Government».

Discourse, p. 5: «About the year 1500 [...] alteration of Government [...] in most Countries of Europe [...] the ancient Terms and outward Forms [...] the generality of all Ranks of Men are cheated by Words and Names».

[13] *Discourse*, p. 6: «And 'tis worth abservation, that tho this Change was fatal to their Liherty, yet it was not introduced by the Contrivance of ill-designing Men; nor were tbe mischievous Consequences perceived, unless perhaps by a few wise Men, who, if they saw it, wanted Power to prevent it.»

turaleza mas sociológica, y resultaba profundamente ambivalente en sus consecuencias.

> Yo deduzco de ese Origen, las Causas, Ocasiones y Complicaciones de todos esos Accidentes imprevistos; sobrevenidos casi al mismo tiempo, produciendo un gran Cambio. Y producirá a primera vista mucha sorpresa cuando mencione el Renacimiento del Saber, la Invención de la Imprenta, de la Brújula y de la Pólvora de Disparar en la primera línea de las innovaciones; cosas en sí mismas excelentes y que, con excepción de la última, hubieran podido ser de un Beneficio infinito para el Mundo, si su oculta Influencia sobre los Gobiernos hubiese sido obviada por Remedios convenientes. Tales Consecuencias simpares y de tan diferente Naturaleza acompañan las Invenciones extraordinarias [14].

La innovación, podemos observarlo, mantiene su condición de hecho peligroso e imprevisible, pero, a diferencia de Maquiavelo que se preocupaba por los efectos que producía en los hombres la pérdida de la estructura de su costumbre, Fletcher dirige su atención a la incidencia de las causas, a los efectos de la acción a largo término en el complejo tejido de la sociedad humana. De entre las innovaciones que cita, el Renacimiento del saber y la invención de la imprenta, significaron la puesta al alcance de los Europeos —hasta entonces «Godos»— de la diversidad cultural disponible, mientras la invención de la brújula abrió la puerta al comercio mundial. Queda todavía por determinar la importancia de la invención de la pólvora de disparar.

> Por ese medio el Lujo de Asia y América se agregó al de los Atenienses; y todas las Épocas y todos los Países concurrieron a hundir Europa en un Abismo de Placeres haciendo de ellos algo cada vez más onerosos por el Cambio perpetuo de las Modas, de la Ropa, Equipamiento y Mobiliario de las Casas.
>
> Estas cosas provocaron una Alteración completa en la manera de vivir de la que depende cualquier Régimen político. Es cierto que esto aumentó poderosamente el conocimiento y que una gran Curiosidad y Finura se extendió por todos los ámbitos, los Hombres se imaginaron que ganarían en todo cambiando su manera frugal y militar de vivir, que debo confesar comportaba una mezcla de Rudeza e Ignorancia, aunque ambas fueran disociables. Pero, al mismo tiempo, una serie de Males indescriptibles, inseparables de una manera onerosa de vivir, no estaban presentes (de manera consciente) en sus espíritus [15].

El peligro del lujo no estriba tanto en que cause la feminización del gusto o incluso la mutabilidad de la moda, cuanto en que obliga a elegir y con-

---

[14] *Discourse*, pp. 9-10: «I shall deduce from their Original, the Causes, Occasions, and the Complication of those many unforeseen Accidents; which falling out much about the same time, produced so great a Change. And it will at first sight seem very strange, when I shall name the Restoration of Learning, the Invention of Printing, of the Needle and of Gunpodwer, as the chief oh them; things in themselves so excellent, and which, the last only excepted, might have proved of infinite Advantage to the World, if their remote Influence upon Government had been obviated by suitable Remedies. Such odd Consequences, and of such a different Nature, accompany extraordinary Inventions of any kind.»

[15] *Discourse*, pp. 12-13: «By this means the Luxury of Asia and America was added to that the Antients; and all Ages, and all Countries concurred to sink Europe into an Abyss of Pleasures; which were rendred the more expensive by a perpetual Change of the Fashions in Clothes, Equipage and Furniture of Houses.

secuentemente conduce a la especialización. El guerrero Gótico no tenía muchas más posibilidades que cultivar la tierra, ejercitar las armas y afirmar su libertad; el hombre refinado del Renacimiento podía optar entre perseguir el conocimiento o el lujo, el placer o la moda y había perdido todo interés por defenderse a sí mismo. Si era un caballero (*lord*) habría contraído deudas y transformado los servicios de sus vasallos en rentas; si se trataba de un plebeyo (*commoner*) se encontraría satisfecho de ser un arrendatario y no un vasallo. Entretanto, los reyes pudieron comprobar que sus súbditos estaban dispuestos a satisfacer impuestos (*revenue*) para contratar los servicios de mercenarios que los defendieran; y la invención de la pólvora, haciendo que las guerras se convirtieran en asedios largos y costosos, intensificó ese proceso desde sus orígenes. Una vez los ejércitos fueron financiados mediante impuestos y contribuciones, los impuestos se recaudaron por la fuerza y las libertades desaparecieron de la mayor parte de Europa [16]. Pero el ejercicio del poder por soldados profesionales sólo advino porque el súbdito estuvo en condiciones de preferir otras alternativas a la de llevar él mismo sus propias armas: porque pudo renunciar a autodefenderse. Podía pagar a otro para que hiciera por él lo que él no quería hacer, pero lo que perdía (*aliemated*) comprando esa exención de las armas no llegaría a averiguarlo hasta que resultara irreversible. Por consiguiente, el término «lujo» es una expresión clave para referir la cultura, el placer y la elección, bienes todos ellos que llevaban consigo sus respectivos males. Todo lo que puede sugerir Fletcher es que la rudeza y la ignorancia no resultaban inseparables de la libertad del guerrero lo que presumiblemente significaba que el hombre libre primitivo era susceptible de ser educado, pero que «una manera dispendiosa de vivir» en la que el hombre vende los instrumentos de su libertad para comprar los materiales de la cultura, resulta indisociable de la corrupción.

Fletcher construirá la perspectiva neoharringtoniana hasta el punto de señalar el más complejo de todos los numerosos problemas que llenaran de perplejidad el pensamiento sociológico del siglo XVIII: la aparente incompatibilidad entre libertad y virtud con una cultura que, más aún que el propio comercio, pondrá en evidencia la cuestión de la diversidad de las satisfacciones humanas. El hombre libre no puede aspirar a nada que no sea la libertad, a cualquier otra cosa que no sea el bien público al que debe consagrarse; desde el momento en que puede intercambiar su libertad por otra mercancía (*commodity*), está cediendo a la corrupción incluso en el supuesto de que el bien intercambiado sea el saber. La insistencia de los humanistas en la posesión de armas y tierras como condición previa de la autonomía cívica y moral del individuo, había elevado el dilema presentándolo en forma de un proceso histórico irreversible. La virtud, entendida en su paradigmática acep-

These things brought a total Alteration in the way of living, upon which all Government depends. 'Tis true, Knowledge being mightily increased, and a great Curiosity and Nicety in every thing introduced, Men imagined themselves to be gainers in all points, by changing from their frugal and military way of living, which I must confess had some mixture of Rudeness and Ignorance in it, tho not inseparable from it. But at the same time they did not consider unspeakable Evils that are altogether inseparable from an expensive way of living.»

[16] *Discourse*, pp. 13-15.

ción social, se encontraba ahora localizada en el pasado, pero la era de la libertad también es la era de la barbarie y la superstición, y el término «Gótico», en su tremenda ambivalencia, resultaba susceptible de ser empleado en ambos sentidos. El comercio era, por decirlo así, la forma activa de la cultura misma: si existía un amplio espectro de posibilidades a través de las que un hombre podía llegar a obtener satisfacciones, siempre cabría la posibilidad de elegir entre ellas y establecer sus prioridades posponiendo una satisfacción futura al disfrute de otra presente, ello significaba que se había avanzado ya por el camino de los intercambios y del tráfico por procurarlos. El ciudadano aristotélico tenía una moralidad que le permitía establecer las prioridades, pero si el comerciante (*trading man*) poseía alguna moralidad, ésta consistía en intercambiar una mercancía por otra de valor equivalente; semejante moralidad no podía encontrarse visiblemente vinculada a la virtud del ciudadano —la única forma de virtud secular conocida por el hombre occidental— que todavía exigía del individuo una autonomía a la que el hombre no podía renunciar (*not alienate*) so pena de convertirse en un ser corrupto. Sería un error suponer que Fletcher acariciaba el ingenuo sueño de restaurar un mundo agrario de guerreros-granjeros autosuficientes. No por casualidad había escrito largas páginas sobre la incontestable urgencia de introducir cierto grado de prosperidad comercial en la sociedad escocesa que le permitiera superar la desesperada situación de miseria en que se encontraba sumida [17], pero su historia de la libertad, su *Discourse of Government with Relation to Militias*, revela el clima de pensamiento existente en torno al 1700 en el que una ideología burguesa, una moralidad cívica adecuada al hombre de mercado (*market man*) era una meta ardientemente deseada pero en apariencia no alcanzada. Es por ello por lo que Fletcher —al igual que lo haría Toland por las mismas fechas en *The Militia Reformed* [18]— expone un proyecto de entrenamiento militar para todos los propietarios de tierras (*freeholders*) que era esencialmente un medio de educar en la virtud cívica [19]. Los hombres no son los barones y vasallos del mundo gótico; disponen de la posibilidad de escoger, de la opción de comerciar y de la oportunidad de sucumbir a la corrupción, y para hacer innecesarios unos ejércitos profesionales que harían irreversible la corrupción, deberían constituir una milicia; ese modo austero de servicio a la república les enseñará porque lo practicarán mediante el ejercicio de las armas, la frugalidad, la renuncia a las satisfacciones privadas —las palabras de Fletcher tienen incluso un equivalente en los sermones a la milicia que en la Florencia de 1528-1530 habían alabado la pobreza [20]—, y para abreviar la virtud que el propio orden social no garantizaba por más tiempo. La creación de semejante milicia será un acto legislativo, educativo, un *ridurre ai principii*,

---

[17] Véase «First» and «Second Discourses on the Affairs of Scoland», en sus *Political Works*.

[18] *State Tracts*, II, 594-614.

[19] *Discourse*, pp. 50-62.

[20] *Discourse*, p. 54. Tales sermones deberían ser pronunciados por miembros de la propia milicia, ya que los eclesiásticos estaban excluidos de los campamentos militares. Cf. p. 52: «Their Drink should be Water, sometimes tempered, with a proportion of Brandy, and at other times with Vinegar.»

buone leggi buona educazione, buone arme. La educación había empezado su largo periplo como medio concebido para contrarrestar el curso del desarrollo social.

Pero la versión neoharringtoniana de la historia inglesa ofrecía todavía un flanco especialmente sensible a la crítica; un crítico que hubiera contado con la obra de Brady o del propio Harrington en su escritorio, podía sostener que la época gótica había sido un tiempo de tal sujeción del pueblo (*commons*) a los nobles (*lords*) que no había existido ningún equilibrio o libertad. Defoe en su replica a Fletcher y Trenchard [21] afirmaba en contra del primero que:

> hacia la época en que ese Servicio de Siervos y Vasallos comenzó a suscitar resentimiento entre el pueblo y cuando gracias a la Paz y al Comercio (Siervos y Vasallos) se hicieron ricos y cuando el Poder de los Barones era demasiado fuerte, frecuentes Conmociones, Guerras Civiles y Batallas fueron la Consecuencia, incluso sin que el Rey estuviera involucrado en la Querella: Un Noble Asaltaría a otro, el más débil sería el que sufriría más *y la Sangre del pobre sería el Precio de todo*; el pueblo obtendría Privilegios en su favor y obligaría al Rey y a los Barones a aceptar un *Equilibrium*, a eso lo llamamos un Parlamento. Y de eso se deduce el Debido Equilibrio (*Balance*) del que hemos oído hablar tanto. No necesito dirigir a mi Lector a los Tiempos y Circunstancias de estos desarrollos, pero el Equilibrio (*Balance*) es la Fundación sobre la que en este momento nos encontramos [...] y apelo a todos los hombres a juzgar si ese Equilibrio (*Balance*) no es una Constitución mucho más noble en todos sus Puntos que el viejo modelo Gótico (*Gothick*) de Gobierno [...] [22].
>
> Pero se dice que *los Barones se hicieron pobres por efecto del Lujo de los Tiempos y las Personas del Común ricas, cambiando su estatus de Vasallaje por Arriendos, Rentas, Cánones, y otros del mismo género*. Y así lo hicieron y así adquirieron el derecho de estar a su propio Servicio; es así como derrocaron el compromiso hasta entonces vigente y Establecieron una *Cámara de los Comunes*. Y espero que *Inglaterra* tenga razón para valorar la Alteración. Los que no piensen así, reflexionen sobre las Libertades de que disfrutan los Comunes en Polonia, donde la Institución Gótica permanece y comprenderán [23].

---

[21] *An Argument Shewing that a Standing Army, with Consent of Parliament, Is Not Inconsistent with a Free Government* (1698); reimpreso en J. T. Boulton (ed.), *Daniel Defoe*, Schocken Books, Nueva York, 1965. Se trata de una respuesta a John Trenchard y a Walter Moyle, *An Argument Shewing that a Standing Army Is Inconsistent with a Free Government, and Absolutely Destructive to the Constitution of the English Monarchy* (1697).

[22] Boulton, pp. 44-45: «About the time, when this Service by Villenage and Vassalage began to be resented by the People, and by Peace and Trade they grew rich, and the Power of the Barons being to great, frequent Commotions, Civil Wars, and Battels. were the Consequence, any sometimes without concerning the King in the Quarrel: One Nobleman would invade another, in which the weakest suffered most, *and the poor Man's Blood was the price of all*; the People obtain'd Priviledges of their own, and oblig'd the King and the Barons to accept of an *Equilibrium*, this we call a Parliament: And from this the Due Ballance, we have so much heard of is deduced. I need not lead my Reader to the Times and Circumstances of this, but this Due Ballance is the Foundation on which we now stand [...] and I appeal to all Men to judge if this Ballance be not a much nobler Constitution in all its Points, than the old *Gothick* Model of Government [...]»

[23] Boulton, p. 45: «But'tis said, *the Barons growing poor by the Luxury of the Times, and the Common People growing rich, they exchang'd their Vassalage for Leases, Rents, Fines, and the like*. They did so, and so became entituled to the Service of themselves; and so overthrew the Settlement, and from hence came a *House of Commons*: And I hope *England* has reason to value the Alteration. Let them that think not reflect on the Freedoms the Commons enjoy in *Poland*, where the *Gothick* Institution remains, and they will be satisfied.»

La libertad y el gobierno equilibrado (*balanced*) eran hechos modernos no provenientes de los antiguos, se basaban en la emancipación del pueblo (*commons*) del poder feudal y se remontaban a la época en que Harrington había situado en el tiempo tal emancipación. En su sátira en verso publicada dos años más tarde, *The True-Born Englishman*, Defoe sostiene la misma tesis en un lenguaje que podría haber sido el de un nivelador (*Leveller*) de cincuenta años antes:

El gran Invasor Normando nos hace saber
Lo que los Conquistadores del Futuro podían hacer [...]
Él da a sus Legiones su estado Eterno
E hizo de todos los *Freeholders* de la Nación [...]
A Bribones así enriquecidos dio títulos de *Lords*
Para complacer su Orgullo Advenedizo con nuevas Palabras
Y *Doomsday-Book* * contiene los registros de su Tiranía.

Y aquí comienza la Antigua Genealogía
Que exalta nuestra Pobre Nobleza:
Que ellos derivan de algún Soldado *francés*
Qué llegó con el Bastardo Normando [...]
Conquista, como dicen los Modernos
Puede conferir un Título al poseedor de Tierras:
Pero que la Larga Espada (el conquistador normando)
pudiera ser tan Civil
Para hacer a un *francés inglés*, es obra del
Diablo[24].

Para Lilburne o Harrington, sin embargo, semejante deslegitimación del pasado era el preludio de una restauración milenaria de la libertad Sajona, o de la antigua prudencia. Las expectativas de Defoe no están orientadas ni hacia la restauración del pasado, ni hacia el apocalípsis; Defoe era un moderno que escribía en defensa del *Junto whig*, el Banco de Inglaterra y el ejército permanente (*standing army*), y que consecuentemente negaba la antigüedad tanto de la libertad como de la virtud —del mismo modo que sus sucesores

---

* El *Doomsday-Book* era el libro donde teóricamente estaba inscrita toda la distribución de tierra feudal. (*N. del T.*)

[24] *The True Born Englishman: A Satyr* (1701), versos 195-196, 205-206, 209-215, 229-232 (Boulton, pp. 59-60):

«The great Invading *Norman* let us know
What Conquerors in After-Times might do [...]
He gave his Legions their Eternal Station
And made them all Freeholders of the Nation [...]
The Rascals thus enrich'd, he called them *Lords*,
To please their Upstart Pride with new-made Words,
And *Doomsday-Book* his Tyranny records.
And here begins the Ancient Pedigree
That so exalts our Poor Nobility:
'Tis that from some *French* Trooper they derive,
Who with the Norman Bastard did arrive [...]
Conquest, as by the Moderns 'tis exprest,
May give a Title to the Lands possest:
But that the Longest Sword shou'd be so Civil,
To make a *Frenchman English*, that's the Devil.

insistirán en negar que la *Constitution* descansara sobre unos principios a los que fuera posible volver— en nombre de un equilibrio (*balance*) descubierto sólo doscientos años antes que no había surgido ni de la razón, ni de la revelación. «La Paz y el Comercio los hace ricos» (*by Pace and Trade they grew rich*»); para Defoe, no menos que para Fletcher —a través de la reversión de los signos de valor— fue el comienzo del comercio lo que puso fin a la constitución gótica. Es cierto que Defoe, gustaba dirigirse a los comerciantes (*trading man*), pero sería demasiado ingenuo pensar que bastaba con invocar la aparición de una burguesía comercial para conseguir un público y una razón para escribir como él lo hizo. Decía Defoe en su tratado de 1698:

> Me propongo dirigir este Discurso al Honesto y bien pensante *Freeholder* inglés que posee una porción de *Terra firma* y, por consiguiente, está interesado en conservar su Libertad; al Habitante que ama su Libertad más que su Vida y no está dispuesto a venderla por Dinero; éste es el hombre que tiene mayor razón para temer a un Ejército Permanente, porque tiene algo que perder; al igual que quien más preocupado está por la seguridad de una Nave es quien ha depositado una Carga en su Fondo[25].

El lenguaje podía ser el de un Ireton en Putney, o el de un Swift o un Bolingbroke que en 1711 ó 1731 exaltan el «interés de los propietarios de tierra» (*landed interest* *). Lo máximo que es posible conceder a Defoe es que entendió claramente que una vez la tierra había dejado de ser valorada en términos de los servicios que soportaba, sería el comercio y la circulación de dinero a quienes les correspondería valorarla en calidad de «arrendamientos, rentas, etc.»; pero hacer de la tierra una fuente de rentas no es igual que convertirla en un artículo de comercio (*marketable commodity*). Lo que Defoe pretende decir es que cuando el rédito en dinero ocupó el lugar que hasta entonces correspondía a ciertos servicios, la Cámara de los Comunes pasó a desempeñar su debida función en una constitución equilibrada (*balanced*) ejerciendo el poder de aprobar o no aprobar la concesión de fondos al ejecutivo. En *The True-Born Englishman*, Defoe lanza un ataque devastador al culto neoharringtoniano a la milicia con el siguiente pareado (que hace referencia a Guillermo I con quien Guillermo III había sido injustamente parangonado)

> Jamás un parlamento pudo disolver su ejército;
> *(Guillermo I) no tenía necesidad de dinero, pagaba en tierras*[26].

---

[25] Boulton, pp. 37-38: «I propose to direct this Discourse to the Honest well meaning English-Freeholder, who has a share in the *Terra firma*, and therefore is concern'd to preserve Freedom; to the Inhabitant that loves his Liberty better than his Life and won't sell it for Money; and this is the Man who has the most reason to fear a Standing Army, for he has something to lose; as he is most concern'd for the Safety of a Ship, who has a Cargo on her Bottom.»

* La expresión *landed interest* es, en la terminología propia de la historia constitucional inglesa, sinónimo de la ideología defensora de los intereses de los propietarios de tierras que se oponían a la expansión del comercio y a la implicación de Gran Bretaña en contiendas militares exteriores propugnada por los *monied interest*. (*N. del T.*)

[26] Versos 203-204 (Boulton, p. 60):
«No Parliament his Army cou'd disband;
He rais'd no Money, for he paid in Land.»

Y todo su *Argument* en 1698 estuvo dirigido a demostrar que un ejército profesional era fácilmente controlable siempre y cuando el Parlamento mantuviera su poder sobre las fuentes de su financiación. Pero, en sí mismo, este argumento no responde a aquella objeción *Country* que decía que la misma existencia de un ejército permanente (*standing army*) corrompía al Parlamento y disminuía su capacidad para negar al rey subsidios, o aquella otra que afirmaba que el poder del dinero procuraba al ejecutivo medios de corrupción desconocidos en épocas anteriores. Defoe concedía que la naturaleza de la guerra y de la organización política (*government*) habían cambiado:

> La *Inglaterra* de hoy se encuentra en Circunstancias diferentes a las de la *Inglaterra* de otra época, en lo que se refiere a la Manera de hacer la Guerra, a las Circunstancias de nuestros Vecinos y a las nuestras mismas; existen algunas Razones por las que una Milicia no es o —quizás debiera hacer la distinción—, no puede ser apta a los Usos de las guerras del presente [27].

Lo que Defoe negaba era la necesidad de volver a la milicia anterior a la época del comercio, o a una moralidad precomercial como la que Fletcher o Toland pretendían inculcar en sus milicias. Pero dicho esto, conviene insistir en que no había ningún indicio de que la modernidad de Defoe implicara una nueva concepción de la moralidad —sólo de un mayor grado de libertad—; y en tanto que ése fuera el caso, la emancipación del pueblo (*commons*) corría el riesgo de significar la entrada en un mundo moralmente mucho menos estable que el Gótico precedente. Defoe podía rechazar este último por los derramamientos de sangre y el desorden propios de una sociedad feudal, pero de cualquier forma se trataba de un mundo perfectamente defendible en términos de una ética aristotélica de autosuficiencia y de autonomía. Si Defoe no conseguía articular una ética alternativa, la evolución hacia un *comercial polity* (régimen político propio de la sociedad comercial) habría podido suponer el riesgo de traer consigo una nueva forma de *virtù* maquiavélica, en relación a la cual todas las categorías articuladas por Maquiavelo resultarían propicias para alimentar la crítica de quienes pretendieran sostener que tal *virtù* estaba destinada a ser corrupta incluso antes de haber sido puesta en práctica.

A esta altura de nuestro razonamiento parece conveniente traer a colación el nombre de John Locke. En sus *Two Treatises of Government*, publicados —si no escritos— al menos nueve años antes de que tuviera lugar esta controversia, Locke había sostenido que las sociedades constituidas sobre la simple ocupación y cultivo de territorios originariamente libres, eran incapaces de superar el estadio del clan patriarcal en el que no había necesidad de institucionalizar un gobierno, ni siquiera para administrar la ley natural [28]. La invención del dinero habría propiciado un cambio en ese estado de cosas. El «capricho» (*fancy*) y la «convención» (*agreement*) habrían asignado un valor

---

[27] Boulton, p. 38: «*England* now is in sundry Circumstances, different from *England* formerly, with respect to the Manner of Fighting, the Circunstances of our Neighbours, and of our Selves; and there are some Reasons why ab Militia are not, and perhaps I might make it out cannot be made fit for the Uses of the present Wars.»

[28] *Second Treatise*, 36-38; Laslett, ed., Cambridge, pp. 334-338.

ficticio al oro y a la plata, y estos metales, al ser más perdurables que los bienes de consumo que poseían un valor real para los hombres, podían ser acumulados y utilizados para atribuir un valor de intercambio a los bienes y a la tierra, y empleados como medios para adquirir más de cuanto un hombre precisara para satisfacer sus necesidades naturales [29] (incluyendo, y es factible hacerlo razonablemente, la posibilidad de que unos hombres impusieran su poder a otros hombres). Por consiguiente, el dinero, una entidad en parte ficticia y en parte perdurable, era la condición previa a la existencia de una sociedad mas articulada y de mayor dimensión que la puramente patriarcal: sociedades que requerían relaciones de intercambio entre los gobernantes naturales de las familias y tribus, e instituciones capaces de resolver problemas bastante más complejos que aquellos que se suscitaban entre Abraham y Lot, y las concepciones cada vez más sofisticadas de los derechos de propiedad que determinan la posición de los individuos en la sociedad. Partiendo de estos argumentos —presentes en los escritos de Locke— se han llegado a deducir toda una serie de ambiciosas conclusiones, que, a su vez, han sido objeto de una vigorosa respuesta [30]. Y si admitimos que Locke sostiene que la comunidad política postpatriarcal (*postpatriarcal government*) existe únicamente como consecuencia del desarrollo del intercambio monetario, estaremos tentados de concluir que para Locke en una sociedad fundada sobre el dinero, el poder político (*government*) * no tiene otro cometido que administrar las relaciones de intercambio, y que el individuo toma parte en la vida política con el único propósito de garantizar que se mantenga el valor de cambio de su propiedad [31]. Y se podría ir más allá, afirmando que Locke pretendía relegar a un pasado nómada y patriarcal aquella virtud cívica participativa que Aristóteles, Maquiavelo, Harrington y Fletcher habían fundado sobre la tierra y sobre una concepción de la propiedad entendida como agraria, igual que se

---

[29] 46-50; Laslett, pp. 342-344. «*Fancy and agreement*» en p. 342; véase tambén 37, pp. 335-336.

[30] Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, cap. V; Dunn, *Political Tought of John Locke*, caps. 15-20.

* La palabra «*Government*», en el inglés del siglo XVII empleado por Locke, tiene un significado más amplio que el actual término castellano «gobierno», significado que todavía hoy en buena medida conserva. Además de para denotar el poder político en general como sucede en este caso, la palabra «*Government*» puede ser utilizada para referirse al gobierno como sinónimo de poder ejecutivo, o incluso al conjunto del Estado como centro de referencia estable de un poder político (de ahí que las Ong, organizaciones no gubernamentales, en castellano debieran ser denominadas organizaciones no estatales para poder aludir de esa forma a su condición de organizaciones pertenecientes o provenientes de una sociedad contrapuesta al Estado y resaltar así su desvinculación del poder ejecutivo). Esta idea de (*estabilidad*) que está presente en la expresión *stati* utilizada por Maquiavelo en el *Príncipe*, sirve para construir el contenido, ya que no el continente formal, del término español «gobernabilidad» que no significa más que permanencia, continuidad, estabilidad frente al cambio fugaz y efímero, y cuya importancia y utilidad actual, sólo se explica desde la aparición tras la segunda mundialización —la que tras la guerra fría desencadena la revolución del transporte y de la comunicación— de una problemática en muchas cosas similar a la que llevaría a Maquiavelo a construir su dicotomía *virtù-fortuna*. (Más consideraciones al respecto en el Estudio Preliminar que precede a esta obra.) (*N. del T.*)

[31] Ésta es una interpretación en la que coinciden las escuelas representadas por Marx, Strauss o Veogelin.

podía colegir, también, que para Locke el individuo que se correspondía con semejante organización política, vivía en una sociedad construida en base al intercambio para la que la virtud era un valor privado que el poder político garantizaba, y no una participación en el gobierno en cuanto acto autocreador de la ciudadanía.

Por las razones expuestas, el problema de las intenciones de Locke no será objeto de consideración en este estudio, y en consecuencia no habrá ocasión de intentar saber qué pensaban de sus escritos los lectores de la época augústea. Pero, sin embargo, hemos encontrado motivos suficientes para creer que el ideal de participación cívica había llegado a expresarse en los términos propios de un modo agrario de propiedad que habría existido sobre todo en el pasado, y que los autores que lo postulaban se habrían servido de una teoría de la personalidad social para la que la virtud era tenida como un valor cívico y se fundaba en unas bases materiales no susceptibles de intercambio mercantil, so pena de traducirse en la liquidación de la virtud misma. Esos mismos autores admitían la existencia de una modernidad que se asemejaba en mucho a la corrupción, y carecían de una teoría de la personalidad cívica o moral fácilmente aplicable a la nueva sociedad. A los efectos que aquí interesan, debemos proseguir con el análisis iniciado al estudiar el debate de Fletcher con Defoe, teniendo presente entre las diferentes posibilidades, la de una evolución hacia lo «liberal» o «burgués» —puesto que ésos son los términos al uso—, hacia la privatización, hacia el reconocimiento de la idea de que en una *comercial society* las relaciones entre un individuo y su *res publica* no podían ser de naturaleza meramente cívica y virtuosa

[II]

Hemos visto que ni Fletcher ni Defoe se limitaron a argumentar en términos de una simple contraposición tierra-comercio (*land-trade*) —lo que debe servirnos de advertencia para no caer en la tentación de reducir la política augústea a una mera confrontación entre caballeros y mercaderes (*gentleman versus merchant*)— sino que cada uno de esos autores evidencia de manera opuesta las dificultades de construir una historia plenamente legitimada del tránsito de un principio informador a otro. Y la emergencia del problema de semejante reconstrucción histórica nos induce a acudir a un análisis maquiavélico; a este respecto, conviene recordar que el pensador neomaquiavélico más ambicioso del período augusteaneo temprano fue, sin duda, el economista político Charles Davenant [32]. Sus escritos fueron elaborados aproximadamente en los años que van de 1695 a 1710, período de tiempo en el que Davenant pasó de aceptar la necesidad de proseguir la guerra de los Nueve Años (que entonces se encontraba en su última fase), a tomar un partido furioso y por momentos cuestionable, en la «*paper war*» y en las tenta-

[32] El único estudio en relación con este hecho es «Charles Davemant (1656-1714)— a biographical Sketch», en *Economic History Rewiew*, serie 2, vol. II (1958-1959), pp. 279-288. Véase también la correspondiente voz del *Dictionary of National Biography*.

tivas del partido *Country* por limitar la expansión de la guerra, el clientelismo (*patronage*) y las finanzas[33], para terminar admitiendo más tarde lo inevitable de la participación inglesa en la Guerra de Sucesión Española. Como la mayoría de los escritores de su época —y al igual que los humanistas del Renacimiento de los que descendía—, Davenant cambió de posición y de lealtad por razones que no requieren demasiadas indagaciones, sin que ello le impidiera poseer un pensamiento articulado en torno a una estructura intelectual, y un lenguaje de presunciones y problemas mucho más coherente que su conducta, compartido en buena medida por autores situados a ambos lados del escenario político. Y estas ideas adquirieron forma en la ambivalente actitud que Davenant y sus contemporáneos mantuvieron en relación con el maquiavélico problema de la guerra, y el augústeo problema del comercio. Davenant, más que Fletcher, Toland o (en esta ocasión) Trenchard, se vio absorto por el problema de la capacidad de la guerra para generar un clima favorable a la emergencia de formas de corrupción financieras, y si es cierto que a nuestros efectos uno de los aspectos más significativos de su pensamiento fue el que pretendió ir más allá del problema del comercio para entrar en la consideración de la cuestión del crédito, conviene tener presente que lo hizo en un contexto determinado por la guerra.

En 1695 y otra vez en 1701, uno de los puntos de partida del pensamiento de Davenant era la amenaza de implantar una monarquía universal que presuntamente albergaba el rey de Francia[34]. Davenant argumenta contra esa amenaza en un lenguaje, que, en cierto modo, recuerda la polémica que opusiera a los republicanos florentinos contra los imperialistas milaneses y que les había permitido emplear el mito etrusco contra el mito romano. La monarquía universal representa una amenaza para la libertad civil y religiosa porque pretende unificar toda la autoridad en torno a una única instancia, y a continuación pasa a tomar partido contra el historiador español Pedro Mexia que había sostenido que el imperio de Carlos V habría promovido el comercio[35]. Los gobernantes universales someten a control toda virtud —dice Davenant— para luego destruirla; de manera similar, hacen gravitar todo el comercio alrededor de los centros de poder político para luego destruirlo por la guerra, la tiranía y la despoblación[36]. Por consiguiente, resulta más conveniente que exista un numeroso grupo de centros de religión, de libertad, de poder y de comercio; la limitada cantidad de virtud y de comercio disponible en la tierra no puede estar concentrado en un solo centro de referencia, debe dispersarse para que sus poseedores puedan sostenerse recíprocamente[37]. Las repúblicas (*commonwealth*) son sociedades comerciantes (*trading societies*) y es mejor que exista una pluralidad de repúblicas comerciantes que un único emporio de un gobierno mundial.

---

[33] Véase Ellis, *op. cit.*, n. 6.

[34] Charles Whitworth (ed.), *The Political and Comercial Works of... Charles D'avenant...* (Londres, 1771), vol. I: «An Essay upon Ways and Means» (escrito en 1695), pp. 4-10; vol. IV, «An Essay upon Universal Monarchy» (1701), pp. 1-42.

[35] *The Political and Comercial Works*, cit., vol. IV, pp. 29-37.

[36] *Works*, IV, 33-34, 40-41.

[37] *Works*, I, 348-349; IV, 36-39.

Pero entre estas repúblicas independientes y sus vecinos, al igual que median relaciones comerciales, mediará también la guerra, así que la mayoría de tales repúblicas persiguirán incrementar su poder antes que preservarlo[38], y cuanto más exploremos en el pensamiento de Davenant acerca de las relaciones entre ambos, más comprobaremos que resulta deliberadamente ambiguo. En la mayor parte de sus escritos, y especialmente en los que corresponden a los años del período de entreguerras de 1697-1702, Davenant parece interesado en sostener que la guerra resulta fatal para una república comercial; pero el significado preciso del término «guerra» (*war*) tal y como se emplea aquí, es el de «guerra efectuada por un ejército de tierra que debe ser costeado por medio del dinero pedido en préstamo por el estado» («*war conducected by means of a land army, which has to be supported by public borrowing*»). En este sentido el autor admite que el mundo ha entrado en procesos que ahora son irreversibles:

> Sea cual fuera el momento en que esa guerra termine, no se deberá a que haya cesado el odio mutuo entre los partidos opuestos, ni a que falten hombres para proseguir la querella, sino que deberá ceder primero la parte donde falle el dinero [...]
>
> La guerra ha cambiado mucho desde los tiempos de nuestros antepasados; cuando consistía en una serie de campañas rápidas y de encuentros en el campo de batalla, la contienda la decidía el valor de los combatientes; ahora en cambio, el entero arte de la guerra se encuentra, de alguna manera, reducido a dinero; y en estos días el príncipe que consigue encontrar con más facilidad dinero para alimentar, vestir y pagar sus ejércitos, no el que cuenta con tropas más valientes, está más seguro de triunfar y conquistar[39].

Maquiavelo habría argumentado profusamente contra semejante proposición, pero Davenant no alberga ninguna duda al respecto. Y la razón de su posicionamiento estriba menos en su interés por la concepción de la guerra como tal, que en su creencia —que Maquiavelo, que desde lejos miraba a Venecia con recelo, no hubiera compartido— en que las guerras las hacen sociedades comerciales (*trading societies*) que emplean el dinero para mantener sus ejércitos permanentes en continua disposición para el combate. Pero todo lo que Davenant cree tener que decir al respecto del hecho de contar con ejércitos prestos a la guerra es insistir en sus fatales consecuencias y la razón resulta siempre la misma: la guerra incrementa la carga de la Deuda Pública. Los holandeses —observa el autor en términos que recuerdan a Harrington— pueden llevarlo mejor que los ingleses por tratarse de una sociedad entregada al comercio y encajonada entre el mar y sus enemigos, al igual que también soportan mejor encontrarse permanentemente endeudados unos con

---

[38] *Works*, IV, 4-5.

[39] *Works*, I, 15-16: «Whenever this war ceases, it will not be for want of mutual hatred in the opposite parties, nor for want of men to fight the quarrel, but that side must first give out where money is first failing [...]

For war is quite changed from what it was in the time of our forefathers; when in a hasty expedition, and a pitched field, the matter was decided by courage; but now the whole art of war is in a manner reduced to money; and now-a-days, that prince, who can best find money to feed, cloath, and pay his army, not he that has the most valiant troops, is surest of success and conquest.»

otros practicando una frugalidad que hace tolerable su estado de débito[40]. Pero los ingleses, en parte comerciantes (*trading*) y en parte agricultores (*landed*), encuentran que las deudas contraídas para mantener los ejércitos recaen fundamentalmente en la *gentry* propietaria de tierras[41] y que la corrupción alcanza su punto culminante cuando el endeudamiento se hace sentir especialmente allí donde reside el poder de elegir a los representantes al Parlamento[42]. Los comerciantes que necesitan pedir prestado para mantener sus empresas en marcha, saben que la existencia de títulos de Deuda Pública eleva el precio del dinero y los expone a las maniobras de los especuladores y a las fluctuaciones de la confianza pública[43]. En principio es malo que una parte del pueblo tenga deudas con la otra, pero en Inglaterra la situación ha sido manejada de la peor manera posible: la creación de títulos de la Deuda Pública (*public fonds*) ha llevado a la aparición de una clase de acreedores profesionales (*profesional creditors*) que tienen a la vez interés bastante y poder suficiente para favorecer la propagación de las circunstancias que propician el endeudamiento público, lo que ha significado mantener un ejército permanente en tiempos de paz y transformar Londres de centro del reino en *interest*, en emporio de referencia diferenciado con el que está endeudado el reino entero[44]; lo que en definitiva supone este tipo de prácticas es reducir a la *gentry* propietaria a tal estado de dependencia que hace que el Parlamento termine resultando una instancia privada de sustancia e impotente. La consecuencia de todo ello es la aparición de unas facciones (*faction*) que aquellos que manejan el crédito saben manipular para servir a sus propios fines. Cuanto más dañan las «facciones» la confianza pública —incluida la propensión del público hacia el comercio— tanto más logran los profesionales del crédito hacer depender al gobierno de su potencial voluntad para conceder dinero en préstamo destinado a corromper a un mayor número de miembros del Parlamento, y es por ello por lo que estos sujetos promueven las facciones por todos los medios a su alcance. En *The True Picture of a Modern Whig*, Davenant pergeña una feroz caricatura de esa clase de sujetos y de manera deliberada evita poner límites a su capacidad de destruir la constitución. Al final del diálogo, los manipuladores del crédito confabulados discuten planes para bloquear el *Exchequer* y clasurar el Parlamento[45]. Y Davenant da a entender que no hay ninguna razón de principio que les impida proceder de esa forma ya que tienen en sus manos la totalidad de la riqueza y del poder social del reino. Todo se ha transformado —dice el autor— y depende ahora del crédito público, en tanto que los títulos de la Deuda Pública se han convertido en una forma de propiedad mueble. Quienes los poseen y gestionan pueden poseer y manejar todo —lo que incluye, como se empieza a apreciar, las percepciones sociales y los espíritus de los hombres—. A tal respecto, había escrito con anterioridad Davenant:

---

[40] *Works*, I, 67, 142, 253-255 (numeración errada), 390-391.
[41] *Works*, I, 61, 77, 269, 276; pp. 296-297.
[42] *Works*, I, 79.
[43] *Works*, 155-156, 268-269; III, p. 329.
[44] *Works*, IV, 217-218.
[45] *Works*, IV, 127-180, 183-266. El diálogo está dividido en dos partes.

> De todos los seres que tienen existencia, el crédito es el único que sólo existe en la mente de los hombres, y nada es más fantástico y atractivo; nunca se impone por la fuerza, nace de la opinión, depende de nuestras pasiones, de nuestros sentimientos de esperanza y miedo; en muchas ocasiones sin buscarlo, y a menudo desaparece sin razón; y una vez perdido nunca se recupera completamente.
>
> [el Crédito] se parece muchísimo, y en muchos casos es casi semejante, a esa fama y reputación que los hombres obtienen como consecuencia de una sabia gestión de los asuntos públicos, o por su valor y conducta en el campo de batalla. Un hombre de estado capaz y un gran capitán pueden por algún accidente, error, o infortunio, caer en desgracia y dejar de estar en boga ante la opinión; pero con el tiempo, cuando existe un capital de valor real y un auténtico mérito (*stock of real merit*) pueden recuperarlo. De la misma manera, el Crédito, aunque puede obscurecerse durante algún tiempo y sufrir algunas dificultades, puede todavía, en alguna medida, recuperarse allí donde existe una base y un fundamento seguro y bueno[46].

Davenant ha entrado en el terreno de la sociología del conocimiento y en este texto razona con nosotros la epistemología de una sociedad consagrada a la inversión (*investing society*). El crédito, es decir, la opinión, es la forma apropiada que asume la antigua facultad de la experiencia allí donde el dinero y la guerra han acelerado el funcionamiento interno de la sociedad y los hombres deben traducir constantemente sus valoraciones del bien público en acciones de inversión y especulación; de ese modo, la conducta política reposa en la opinión o en el crédito del futuro por venir, más que en la memoria del pasado. Y en estas páginas escritas después de la paz de 1697 *, Davenant describe el crédito operando de una manera inocente y razonable: se trata de las condiciones bajo las que los hombres se ponen recíprocamente a prueba y valoran críticamente sus asuntos comunes por lo que en realidad son, y entonces:

> los espíritus de los hombres se hacen tranquilos y se aplacan; la conveniencia mutua los conduce a un deseo de ayudarse unos a otros. Descubren que ninguna nación que practicara el comercio subsistió nunca, ni llevo a cabo sus negocios, sirviéndose tan solo de su capital real; ese *trust* ** y esa confianza en los otros, es un requisito para

---

[46] «Of all beings that have existence only in the minds of men, nothing is more fantastical and nice than Credit; it is never to be forced; it hangs upon opinion, it depends upon our passions of hope and fear; it comes many times unsought for, and often goes away without reason, and when once lost, is hardly to be quite recovered.

It very much resembles, and, in many instances, is near akin to that fame and reputation which men obtain by wisdom in governing state affairs, or by valour and conduct in the field. An able stateman, and a great captain, may, by some ill accident, slip, or misfortune, be in disgrace, and lose the present vogue and opinion; yet this, in time, will be regained, where there is shining worth, and a real stock of merit. In the same manner, Credit, though it may be for a while obscured, and labour under some difficulties, yet it may, in some measure, recover, where there is a safe and good foundation at the bottom.» («Discourses on the Public Revenues», 1698); *Works*, I, 151.

* Se refiere al Tratado de Ryswikc que en 1697 puso fin a la guerra de los Nueve Años tras la cual se sucedió la *paper war*. (*N. del T.*)

** *Trust* es un término fundamental para entender el cambio que en el siglo XVII inglés se produce en relación con el discurso político. En origen el *trust* es un instituto jurídico cuya existencia deriva de los cambios que la jurisdicción real de la *equity* permite que se desarrollen en la vida jurídica práctica al margen del *common law*. El *trust* consiste en una especie de fideicomiso en el que el propietario (*original owner*) de una masa de bienes los afecta a un deter-

unirse y para mantener unido a un pueblo, como lo son la obediencia, el amor, la amistad, o el intercambio de opiniones (*intercourse of speech*). Y cuando la experiencia ha hecho comprender a cada hombre hasta qué punto es débil si sólo depende de sí mismo, [éste] se encontrará deseoso de ayudar a los otros, y apelará a la asistencia de sus vecinos, lo que, obviamente, supondrá poner gradualmente de nuevo a flote su crédito[47].

Se evidencian en este texto los primeros atisbos de una moralidad cívica de la inversión y del intercambio, así como los comienzos de una ética comercial que tiende a identificarse con la ética cristiana. Eso sucede cuando los hombres comprenden que su bienestar pende de un apoyo recíproco que el crédito convierte en confianza: en un *trust* mutuo y una confianza de unos en los otros, desde el momento en que entienden que no pueden subsistir solos, que los unos son parte de los otros y que —en palabras que una vez fueron usadas para tratar de auyentar uno de los grandes pánicos financieros del siglo XX—, no deben temer nada salvo al miedo mismo *. En suma, podría decirse que los hombres abandonan el estado hobbesiano de naturaleza para en-

---

minado fin perdiendo toda capacidad de disponer sobre ellos en favor de un tercero al que se le confía (*trustee*) su administración; el *trustee* dispone de los bienes que conforman el *trust* con absoluta libertad con el único límite del deber de satisfacer en conciencia los intereses del beneficiario (*beneficiary*) en cuyo favor se instituyó el *trust*. Su responsabilidad (*account*) es una obligación que, aunque exigible ante los tribunales, sobrepasa con mucho los estrechos límites del mandato jurídico. Se trata de un deber de cumplimiento inexcusable, y la palabra inexcusable tiene para el derecho anglosajón unas connotaciones más radicales de lo que puede imaginar el lector español: literalmente significa que no admite exculpación y que la carga de la prueba opera en principio en contra del *trustee* salvo que éste demuestre lo contrario de manera fehaciente. En el siglo XVII el *trust* servirá a dos efectos: constituir jurídicamente las sociedades mercantiles sobre las que se soportará la economía financiera, y construir toda una nueva categoría expresiva adecuada para el nuevo discurso filosófico y político, de manera que la historia del comercio y de la representación política puede ser explicada desde la incorporación de este vocablo en el lenguaje común. Me he ocupado de esta cuestión en el Estudio Preliminar a la *Parliamentary Logick* de William Hamilton, *op. cit.*, pp. 166 ss., explicándola de una forma que —a la luz del conocimiento de la obra de Pocock— deberá ser revisada. (*N. del T.*)

[47] «Men's minds will become quiet and appeased; mutual convenience will lead them into a desire of helping one another. They will find, that no trading nation ever did subsist, and carry on its business by real stock; that trust and confidence in each other, are as necessary to link and hold a people together, as obedience, love, friendship, or the intercourse of speech. And when experience has taught each man how weak he is, depending only upon himself, he will be willing to help others, and call upon the assistance of his neighbours, which of course, by degrees, must set credit again afloat.» *Works*, I, 152.

* Con esta referencia Pocock está aludiendo al famoso discurso que Franklin Delano Roosewelt pronunciara el 4 de marzo de 1932, en el momento en que asumiendo la presidencia de los Estados Unidos se disponía a enfrentarse a la terrible depresión de los años veinte; fue entonces cuando dirigiéndose a la nación para infundir confianza en su firme propósito de atajar la crisis mediante acciones de intervención directa afirmó: «dejadme que proclame mi firme creencia en que a *they have nothing to fear but to fear itself*, al innombrable, al irrazonable, al injustificado miedo que paraliza los esfuerzos necesarios para convertir la retirada en avance..». «Aquel día —afirmaría Ed Hill, el locutor que desde el Capitolio de Washington radiaba en directo el discurso de toma de posesión presidencial— pareció que aquel hombre al que su fortaleza de espíritu le había dado el coraje necesario —la *virtù*, diría Pocock— para levantarse de su cama de paralítico y reunir la decisión y la paciencia imprescindibles para caminar, debía albergar en su interior cualidades suficientes para levantar al país de la postración en que se hallaba sumido.» Además del significado que las referencias a un innovador (*principe nouvo*)

trar en un mundo lockiano. Y, sin embargo, ese hombre independiente y virtuoso, que tiene para él mismo el respeto que le depara el disfrute de su propiedad inmueble (*real propetry*), y que «sólo depende de sí mismo» (*depending only upon himself*), extrae de su autonomía la fuerza que le hace ser ciudadano. En el siglo que seguirá a los escritos de Davenant que ahora analizamos, Montesquieu y otros teóricos sociales deberán concluir que la virtud espartana, romana o gótica, fundada en la posesión de la tierra por individuos austeramente independientes, era de una dureza inhumana y que sólo con la expansión del comercio y las artes los hombres se socializaron y llegaron a adquirir la capacidad necesaria para poder albergar sentimientos como la confianza, la amistad y el amor cristiano. La antítesis de Maquiavelo entre *virtud* cívica y virtud cristiana fue, de hecho, retomada por Davenant en forma de una supuesta progresión histórica desde una moralidad fundada en la propiedad real (*real property*) hacia otra basada en la propiedad mueble (*mobile*).

Pero los fundamentos epistemológicos de la nueva moralidad de Davenant resultan terriblemente frágiles y, en realidad, el autor no termina nunca de efectuar una transición completa. El crédito «está sujeto a la opinión» y «depende de nuestras pasiones, de nuestros sentimientos de esperanza y miedo»; y ello se debe a que los objetos que conoce no son plenamente reales. Y es que el crédito sólo en parte se fundamenta en las opiniones que tenemos respecto de las personas y las cosas que orientan nuestras acciones, porque esta teoría presupone una sociedad en la que el oro y el papel se han convertido en vehículo simbólico a cuyo través expresamos nuestros sentimientos y los traducimos en acciones para que, al mismo tiempo, adquieran el valor ficticio que les es propio. El mismo lenguaje en que nos comunicamos ha sido cosificado (*reified*) y se ha convertido en un objeto de deseo, de manera que el conocimiento y los mensajes que transmite, se han pervertido y se han hecho menos racionales. La institución de la deuda consolidada y de los títulos del estado han cambiado los sentidos del lenguaje transformándolos de acciones en bienes comerciales (*comodities*), de forma que los manipuladores de su valor —como Tom Double, el agente político y agiotista (*stockjobber*) de *The True Picture of a Modern Whig*— están en posición de controlar y falsificar «el intercambio de opiniones» (*intercourse of speech*).

Davenant imaginó un crédito sólidamente fundamentado en la comprensión recíproca y en la opinión, y concibió remedios frente a situaciones en que pudieran florecer personajes como Double. Inglaterra debía renunciar lo antes posible a continuar involucrada en una guerra sostenida por un ejército de tierra financiado por la deuda pública; las deudas contraídas hasta la fecha debían saldarse y debería ponerse fin, asimismo, a la práctica de hipotecar los réditos de las generaciones futuras; los intermediarios y especuladores debían dejar de perturbar el equilibrio de la *Ancient Constitution* mediante el

---

como Roosewelt, o como la anteriormente dedicada al general De Gaulle, pueden tener para quien sepa interpretarlas, el hecho es que a través de esta alusión Pocock busca hacer patente de esta forma, que escribe sobre el pasado, teniendo presente y muy consciente, el mundo de hoy. (*N. del T.*)

clientelismo (*patronage*), el aliento a las facciones y otras formas de corrupción[48]; sólo de esa forma la recíproca confianza entre los hombres y la república (*commonwealth*) podría llegar a reencontrarse en la «fundamentación» de un «capital de valor real» (*stock of real merit*) fortalecido por la comprensión de los verdaderos principios del comercio. Dado que el pensamiento de Davenant opera desde premisas del pensamiento republicano y desde las presunciones de Maquiavelo, es interesante notar que su Inglaterra como la nación comerciante que es se asemeja más a Venecia que a Roma; la guerra en *terra ferma* y el empleo de mercenarios, son cosas a evitar. Si establecemos un vínculo entre sus ataques al ejército permanente y los elogios a la milicia de Trenchard, Toland y Fletcher, tendremos que la función de esta última no es la guerra externa ni la conquista, sino mantener viva una virtud que resulta cívica y no imperial; el principio era que la espada (y todo lo que la acompañaba) debiera estar en manos de los súbditos: y eso es lo que debía preservarse. Hay, sin embargo, un tipo de guerra que puede ser presentado como apropiado al carácter de Inglaterra en su condición de república comercial (*trade commonwealth*) menos oligárquica que Venecia, y por ello obligada —como había señalado Maquiavelo— a proseguir la expansión y el desarrollo de una *virtù* concomitante. «El mar impuso su ley a la república de Venecia en forma de expansión, pero la expansión de *Oceana* impondrá su ley al mar» («*The sea gives law to the growth of Venice, but the growth of Oceana gives law to the sea*»). Harrington no había especificado qué tipo de expansión tenía en mente: posiblemente las plantaciones agrarias más allá del mar. Davenant y otros autores que como él pertenecían a la tradición neoharringtoniana, estaban escribiendo ahora sobre la colonización romana y sobre la posibilidad de aplicar sus enseñanzas a Inglaterra, Irlanda y las Américas[49]. Pero, al menos desde 1621, grupos del partido *Country* habrían estado presionando intermitentemente en la Cámara de los Comunes en favor de una guerra marítima contra España o Francia por oposición a la guerra sostenida en tierra que estaba costando a la nación demasiado en términos de imposición sobre la tierra. En Davenant se encuentran muchas alusiones indirectas a argumentos que otros autores *Tory* y panfletistas *Country* deberían desarrollar: la guerra debe transcurrir por mar porque de ese modo dañará el tráfico comercial francés y español y promoverá el inglés, y porque los marinos no amenazan la constitución como hacen los funcionarios y hombres del ejército permanente[50], y porque la guerra marítima no precisa recurrir a la deuda nacional ni a sus consecuentes corrupciones. Una de las dificultades de este argumento estribaba en que la armada era un servicio del estado y en que el comercio estaba cayendo en manos de las *join-stock*, las compañías anónimas constituidas sobre acciones, estrechamente ligadas a la banca, la *Court* y la estructura de crédito. Pese a ello, cierto entusiasmo por el comercio de

[48] El «Discourse upon Grants and Resumptions» (1699), en *Works*, III, 1-298, se trata del mayor ensayo que Davenant dedica a este tema. Para su impacto, véase Ellis, *op. cit.*, pp. 16-27.

[49] *Works*, II, 1-76 («On the Plantation Trade»); Moyle, *Essay on the Roman Government*, en Robbins, *Two Republican Tracts*. Véase su Introducción, pp. 26-27, y «The Excellent Use of Colonies», *William and Mary Quarterly*, 3.ª ser., vol. 23; n.º 48, 1966, pp. 620-626.

[50] *Works*, I, 408.

contrabando y la guerra corsaria en el mar, era manifiesto entre los autores *Country* y revela implicaciones maquiavélicas.

Aun cuando Davenant hubiera pensado o no en el comercio y en el poder naval como una especie de *virtù* expansiva, su actitud hacia el comercio era en sí misma tan ambivalente moralmente en el fondo como la actitud de Maquiavelo hacia la *virtù*, y eso sucedía por razones muy similares. El comercio era necesario para dar un valor a la tierra; era tan necesario como lo es la *virtù* del hombre individual si se aspira a mantener la república (*Commomwealth*):

> Todos los países cuentan con un cierto capital (*stock*) con el que desarrollan su agricultura, sus labores, artes y manufacturas. Es el líquido (*moisture*) vital de la república (*commonwealth*), y si se agota, el cuerpo político se consumirá, devendrá tísico y terminará por morir (estando sujeto a las enfermedades y la misma muerte como los cuerpos humanos); y al igual que los cuerpos humanos no se mantienen con vida si no reciben nutrición para reparar las pérdidas constantes que les produce el tiempo, las naciones no pueden subsistir largo trecho si no reciben del extranjero de tiempo en tiempo suministros y avituallamientos que sólo serán bien administrados con ayuda de un Comercio (*Traffic*) extendido y bien gobernado[51].

Pero poco después escribiría:

> [El] Comercio es, sin duda, en su naturaleza una cosa perniciosa; aporta la riqueza que introduce el lujo; da lugar al fraude y a la avaricia, y extingue la virtud y la simplicidad de modales; deprava a un pueblo y constituye esa corrupción que nunca deja de terminar en esclavitud, extranjera o doméstica. Licurgo, en el modelo más perfecto de gobierno jamás concebido, lo desterró de su república (*Commomwealth*). Pero, considerada la posición geográfica y la condición de nuestros países llega a ser para nosotros un mal necesario. Nos encontraremos continuamente expuestos a las ofensas y a las invasiones si carecemos de esa fuerza naval que no se crea de manera natural, sino solamente allí donde hay un comercio (*Traffic*) extendido. Sin embargo, si el comercio no puede estar subordinado a la seguridad de la nación, no es preciso animarlo aquí más que en Esparta: entonces no podrá contribuir a nuestra seguridad a menos que sea manejado para que haga crecer nuestra flota y la continuidad de nuestros marineros[52].

---

[51] «For all countries have certain stock with their tillage, labour, arts, and manufactures are carried on. And it is the radical moisture of the commonwealth, and if it be quite drawn away the body politic becomes consumptive, hectical, and dies at last (being subject to diseases and death itself, like human frames); and as human bodies are not to be kept alive but by receiving in of nourishment, to repair the hourly decays which time produces, so nations cannot subsist long unless they receive from time to time reliefs and refreshments from abroad, which are no way so well to be administered as by the help of a well governed and extended Traffic.» *Works*, II, 75 («On the Plantation Trade», 1698).

[52] «Trade, without doubt, is in its nature a pernicious thing; it brings in that wealth which introduces luxury; it gives a rise to fraud and avarice, and extinguishes virtue and simplicity of manners; it depraves a people, and makes way for that corruption which never fails to end in slavery, foreign or domestic. Lycurgus, in the most perfect model of government that was ever framed, did banish it from his commonwealth. But, the posture and condition of other countries considered, it is become with us a necessary evil. We shall be continually exposed to insults and invasions, without such a naval force as is not to be had naturally but where there is an extended traffic. However, if trade cannot be made subservient to the nation's safety, it ought to be no more encouraged here than it was in Sparta: And can never tend to make us safe, unless

Y por la misma época, en un ensayo titulado *That Foreign Trade is Beneficial to England*, Davenant dio su versión de la historia del fenómeno.

> Apenas se nos permitirá vivir en la manera que nuestros antepasados lo hicieron, aunque nos inclinemos hacia ella. El poderío de nuestros vecinos, tanto de tierra como de mar, se ha incrementado de manera tan formidable, que quizás debamos permanecer algún tiempo en guardia, aprestando flotas demasiado onerosas como para poder ser mantenidas meramente con el producto natural y el ingreso de nuestro país.
>
> Deberemos recurrir, por consiguiente, a aquellos socorros artificiales que la industria y el comercio bien gobernados pueden deparar. Si así pudiéramos conseguir contenerlos de manera que nunca mantuviéramos una guerra en el extranjero, podríamos contentarnos con menos Comercio (*Traffic*) con el Extranjero, que no solamente trae dinero para pagar a los hombres, sino que engendra los hombres que deben defendernos.
>
> La humanidad ha subsistido por su trabajo y de lo que producía la tierra hasta que su corrupción introdujo el fraude, la avaricia y la fuerza; pero cuando los fuertes empezaron a oprimir a los más débiles, y cuando fue preciso mantener la fuerza por la política, construyeron ciudades, disciplinaron a los hombres y erigieron dominios; y cuando gran número [de personas] fueron así Confinadas en un espacio restringido, sus necesidades no pudieron ser satisfechas por lo que estaba cerca de ellos y a su mano; de modo que fueron compelidos a buscar ayudas más remotas, y esto dio lugar a lo que llamamos Comercio que al principio era sólo permuta de artículos [...] (sigue un párrafo sobre el origen del dinero).
>
> Es verdad que en la formación de los grandes imperios, lo concerniente al comercio no parece haber tenido mucha consideración: como fuerza estuvo en su comienzo, la fuerza los mantuvo con vida y la riqueza que ellos poseyeron provino del despojo de las naciones conquistadas: la Guerra, y su disciplina, era el objeto principal de sus pensamientos, sabían que a las riquezas siempre sigue el poder, y que el hierro atrae hacia sí el oro y la plata de otros lugares.
>
> El comercio, primero comenzó a ser practicado y cultivado y efectuado siguiendo métodos regulares por pequeños estados que estaban rodeados por vecinos, en fuerza muy superiores a ellos; los primeros comerciantes de los que tenemos noticia eran los fenicios, los atenienses, los sicilianos y los rodios; y los auxilios que el comercio rindió a esas repúblicas las sostuvo contra muy potentes enemigos durante mucho tiempo[53].

---

it be so managed as to make us encrease in shipping and the breed of seamen.» *Works*, II, 275 («Essay upon the probable Methods of Making a People Gainers in the Balance of Trade», 1699).

[53] «We shall hardly be permitted to live in the way our ancestors did, though inclined to it. The power of our neighbours, both by land and by sea, is grown so formidable, that perhaps we must be for some time upon our guard, with fleets too big to be maintained merely by the natural produce and income of our country.

We must therefore have recourse to those artificial helps which industry and a well governed trade may minister. If we could so contrive it, as never to have a foreign war, we might content ourselves with less Foreign Traffic, which not only brings in the money that must pay the men, but breeds up the very men that must defend us.

Mankind subsisted by their labour, and from what the earth produced, till their corruptions had brought in fraud, avarice, and force; but when the strong began to invade the weaker, and when strength was to he maintained by policy, they built cities, disciplined men, and erected dominions; and when great numbers were thus confined to a narrower space, their necessities could not be all answered by what was near them, and at hand; so that they were compelled to seek for remoter helps, and this gave rise to what we call Trade, which, at first was only permutation of commodities [...] [en el texto original sigue un párrafo sobre la invención de la moneda.]

Davenant prosigue explicando que al igual que los grandes imperios llegaron a engullir las repúblicas comerciantes (*trading republics*) de suerte que toda la riqueza del mundo terminó concentrándose en un único lugar —de la misma manera que la cantidad finita de *virtù* de Maquiavelo—, y ahora que está dispersa se encuentra de nuevo amenazada por la monarquía universal. Parece claro, entonces, que el comercio, al igual que la *virtù*, es una fuerza de innovación, perturbadora del orden natural —y perturbadora no de aquella «segunda naturaleza» de la que heredamos nuestra personalidad tal y como la modeló la tradición, sino de la economía natural de una época primitiva en la que cada hombre colmaba sus necesidades con su propio trabajo—. Los orígenes del comercio se hallan respecto de la violencia en una relación equivalente a la que media entre un huevo y una gallina; o más bien, si el intercambio y el comercio vinieron después del robo y el engaño, los dos provienen del lujo —que es el deseo de tener más de lo que se necesita—. Las relaciones entre el comercio y la corrupción resultan extremadamente complejas: el comercio engendra la guerra, y la guerra una deuda (que finalmente resulta fatal para el comercio); el lujo genera a la vez el robo que equivale a la guerra, y el intercambio que equivale al dinero —el uso de un medio ficticio de intercambio— que cuando pasa de utilizar la moneda de oro a emplear el papel moneda (*paper credit*) genera deuda y, por consiguiente, la corrupción. El comercio aparece, entonces radicalmente inseparable del conflicto; es un modo de establecer relaciones de poder entre repúblicas (*commomwealth*) determinadas y localizadas en un preciso ámbito geográfico, y al tiempo, causa y efecto de su particularidad. Engendrando pequeñas repúblicas (*commomwealth*), el comercio engendra libertad y prosperidad, pero al mismo tiempo engendra las causas de su declive.

Pero mientras la *virtù* de Maquiavelo servía simultáneamente para definir el poder dentro y fuera del estado y para conceptualizar la capacidad de acción que su poder encierra, el comercio —una modalidad de poder que se ejerce fuera del estado— aporta una contribución material y no moral a la existencia interior del estado. Las virtudes naturales encuentran una explicación satisfactoria en los términos de la economía primitiva. Cabe hablar de la existencia de una virtud permutativa: una actitud específica que regula la permuta de bienes construida en torno a la justa valoración del intercambio de lo sobrante (*surplus:* excedente), es decir, en el intercambio que permite quedarse con lo necesario para vivir y (valga la redundancia) intercambiar el excedente por otras mercancías (*commodity*) que también son o pueden ser

---

It is true, in forming very great empires, the concerns of trade seem not to have been much regarded: As force began them, so force maintained them on; and what wealth they had, came from the spoil of conquered nations: War, and its discipline, was the chief object of their thoughts, as knowing that riches always follow power, and that iron brings to it the gold and silver of other places.

Trade was first entertained, cultivated, and put into regular methods, by little states that were surrounded by neighbours, in strength much superior to them; so the original traders we read of, were the Phoenicians, Athenians, Sicilians and Rhodians; and the helps it yielded, did support those commonwealths for a long time, against very potent enemies.» *Works*, I, 348-349 («Discourses on the Public Revenues...», II, I, 1698).

consideradas necesarias. En consecuencia el comercio es definido en los términos del lujo —del deseo de tener más de lo que se necesita, o de poseer algo innecesario—. El comercio engendra poder y en un mundo de competencia el estado puede morir si no lo practica; pero el comercio también trae consigo la corrupción —pero no una virtud que le sea propia y que le permita resistir a la corrupción—. Hay una virtud, Davenant lo afirma repetidamente, que legisladores y gobernantes pueden favorecer como medio de lucha contra la corrupción, pero esa virtud es la frugalidad[54]: la negación del lujo —la disposición de un sujeto a renunciar a lo superfluo para vivir según las normas de la economía natural aun cuando se esté inmerso en un medio de economía artificial—. El comerciante debe ser frugal pero, al mismo tiempo, no puede serlo porque es justamente un comerciante. Los pueblos comerciantes deberán ser frugales si quieren emprender guerras sin caer en la corrupción; pero es demasiado tarde para esperar que alcancen el grado de frugalidad suficiente para poder pasar de ser estados totalmente consagrados a la guerra a convertirse en estados completamente dedicados al comercio, y su esperanza de escapar a la corrupción resulta, por consiguiente, limitada.

La frugalidad, como es notorio, forma parte de la llamada «ética protestante». Practicando la frugalidad, el comerciante escapaba a dos reproches gemelos: la avaricia y la prodigalidad, vicios ambos que Dante había considerado procedían de la falta de fe en la buena voluntad de la fortuna. Negándose a sí mismo el disfrute aquello que no era necesario, el comerciante reinvertía su excedente (*surplus*) en el capital ordinario circulante (*circulanting common stock*) para procurarse en su propio provecho, o en el de otros, nuevos bienes. La economía política augústea marca el momento en que el comerciante (*trader*) —y de manera aún más forzosa, el financiero (*financier*)— se vio obligado a demostrar que podía poseer la misma virtud cívica que el propietario de tierras (*landed*). Era fácil visualizar la virtud de este último: ansioso únicamente por mejorar su patrimonio mueble por medio de la herencia, se comprometía en acciones cívicas que relacionaban su bien privado con el bien público; pero es mucho más difícil atribuir ese papel a un hombre constantemente comprometido en aumentar su riqueza mediante la compraventa de numerosos valores ficticios (*fictitious tokens*). La frugalidad podría parecer la virtud cívica del comerciante; admitiendo que la circulación de los bienes operaba en beneficio público, el comerciante mostrándose frugal y reinvirtiendo, demostraba su disposición a subordinar la satisfacción privada al bien público, lo que le sería recompensado recibiendo todavía más. Resulta perfectamente posible que hayan sido los polemistas augústeos quienes descubrieron, si no llegaron a inventar, «la ética protestante». De cualquier modo, estuviera o no presente esa ética en la mente de los hombres de aquel tiempo, es un hecho que fueron los primeros en apelar a ella en un debate público. Pero semejante ética, tal y como la presentaba Davenant, era una forma de

[54] Por ejemplo, *Works*, I, 389-392. Se nota el sabor guicciardiniano del lenguaje, especialmente en p. 390, donde Davenant escribe: «But sometimes there are diseases so deeply fixed, that it is impossible to root them out; and in such a case there is nothing left, but to keep the distemper under, by natural and easy remedies.»

moralidad peculiar que carecía de un fundamento material y concreto que le fuera propio. Se pedía al comerciante que practicara una frugalidad del tipo del agricultor primitivo (que no tenía necesidad de preguntarse nada); se le requería, en suma, para que imitara el comportamiento del hombre natural en lugar del actuar del hombre artificial; en definitiva, se le exigía limitar los efectos negativos de su propia actividad. La virtud que se le recomendaba no era obra suya, era algo externo a él que sólo podría afectarle de manera contingente.

[III]

El análisis de una economía maquiavélica como la propugnada por Davenant, nos permite hacernos una idea esquemática acerca de cuáles fueron las actitudes respecto de la tierra, el comercio y el crédito, defendidas por los partidarios de la *Court* y el *Country*, los *whigs* y los *tories*, en los reinados de Guillermo III, Ana y Jorge I Hannover*. De ese modo queda perfectamente claro que estos autores se integraban en la corriente del humanista cívico en razón tanto —en primer lugar— a su constante recurrencia a la virtud como fundamento material y moral de la vida social y personal, y a su repetida apelación a un Maquiavelo y a un Harrington capaces de suministrarles las categorías que les permitirían discutir sobre la *virtù*, cuanto —en segundo término— a su evidente responsabilidad en el rápido desarrollo de un estilo neoclásico en el lenguaje político británico. Ocurre, sin embargo, que al igual que sucediera con los humanista del *quattrocento*, estos autores no mantuvieron inalteradas sus lealtades políticas. Swift, Davenant, Defoe —por no mencionar otros nombres— frecuentaron distintas compañías políticas en diferentes momentos de sus vidas, y, una vez más, como en el caso de sus predecesores, la mejor manera de explicar sus repetidos cambios de bando no es detenerse a evaluar cuestiones de compromiso y consistencia, vanalidad y ambición, sino reconocer que estos hombres recurrieron a un lenguaje político altamente ambivalente, cuajado de matices y repleto de opciones alternativas, de conflictos y de confusiones de las que eran perfectamente conscientes y en las que, de alguna manera, se encontraban atrapados. Una anatomía del gran debate dirigido y sostenida por periodistas y publicistas del reinado de Ana entre los intereses de la tierra («*landed*») y del dinero («*monied*»), revela que en la polémica no mediaron ni dogmas puros, ni antítesis netas, y que no eran muchos los presupuestos que no fueran compartidos y utilizados al servicio de propósitos diferentes por escritores situados en ambos lados de la trinchera política.

---

* Cuando Pocock habla en este caso de *whigs* y *tories*, en el fondo está aludiendo a la institucionalización del conflicto entre dos partidos políticos claramente definidos que avendrá a finales del siglo XVII. Uno de los rasgos más definitorios y, al mismo tiempo, más positivos de ese conflicto entre partidos es que nacionalizarán el parlamento y, a través suyo, la totalidad del sistema político. En líneas generales, hasta el siglo XVII —y todavía, aunque en menor medida, a lo largo de todo el XVIII— los comunes eran una instancia a la que acudían los representantes enviados a título particular por burgos y corporaciones que, en virtud de una patente regia, te-

A este respecto y en primer término, si bien es cierto que los autores que sostenían la causa *Country* y *Tory*, desde Fletcher a Bolingbroke, exaltaron la tierra como fundamento de una virtud independiente y armada, y pese a que los *Tories* de Harley-St. John pudieran reclamarse legítimamente portavoces del *interest landed*, no lo es menos que ninguno de los pensadores que se alineaban con la *Court* o con los *Whig* —ni Defoe, ni Addison— pudo nunca llegar a soñar proceder a negar que la tierra fuera substancialmente aquello que sus partidarios decían que era. En efecto, y aunque de hecho era posible afirmar que la tierra carecía de cualquier valor sin dinero y sin comercio, incluso para conferir independencia a su propietario, tambien existía toda una argumentación que sugería que una sociedad que no contaba con más riqueza que su tierra —la Inglaterra gótica, la Polonia de aquella época, o los *Highlands* escoceses— carecería a la vez de libertad (los campesinos arrendatarios estaban sujetos a sus señores) y de cultura. En la crítica social al uso en aquellos años esas estructuras también podrían ser aplicadas al hidalgüelo de la casa (*stay-at-home squire*) y a sus opiniones políticas antiexpansionistas favorables a la *high church*, ignorando que a disposición del *Country* descontento había tanto un estilo *Whig* como un estilo *Tory*: Addison muestra como el Sir Roger de Coverley del *Spectator* puede degenerar en el «Foxhunter» (cazador de zorros) del *Freeholder*[55], a su vez, antepasado en línea directa del escudero Western de Fielding. Pero en *Ton Jones* se mantiene un cuidadoso equilibrio entre el necio «Foxhunter» (cazador de zorros) Western y el honorable independiente Allworthy. La figura del caballero rural (*country gentleman*) conserva su doble faceta y únicamente Macaulay será capaz de hacer de Werstern el representante de una clase social[56]. Ningún autor de la era augústea sintió nunca la necesidad de efectuar una identificación semejante, aunque indudablemente existieran los suficientes Westerns como para poder identificarse con ellos *.

Aun cuando los valores agrarios de independencia y virtud permanecieran como una constante en la percepción social de la época, sabemos, tam-

---

nían conferido tal privilegio; en consecuencia, sus enviados (el núcleo medular de los llamados miembros independientes del parlamento) se sentían en primera y principal instancia, delegados de unos sujetos políticos que tenían derecho a ser escuchados por el monarca en sus quejas y peticiones (mandato imperativo y retribución del mandato eran figuras habituales en este tipo de representación) y que esperaban al regreso de sus mandados, las pertinentes reparaciones o soluciones. Los llamados *private bills* (leyes privadas que todavía aprueba el parlamento siguiendo un procedimiento diferente y de naturaleza cuasijudicial, al propio de la legislación ordinaria o general: los *public bills*) son un resto arqueológico de esa época y una muestra fehaciente de lo que fue el tránsito de un parlamento medieval a otro actual en el que no medió una ruptura revolucionaria y, por tanto, una reconstrucción de nueva planta del edificio parlamentario. (*N. del T.*)

[55] Edward A. Bloom and Lillian D. Bloom, *Joseph Addison's Sociable Animal: in the Market Place, on the Hustings in the Pulpit*, Brown University Press, Providence, 1971, *passim*.

[56] Macaulay, *History of England*, cap. III.

* Se está refiriendo a la literatura de la época —riquísima —, única clave en la que se entienden tanto los personajes como los títulos a los que alude Pocok. En el fondo lo que hace el autor es demostrar que desde el lenguaje político es posible explicar una realidad que los más importantes historiadores ingleses de este época, narran desde la economía y las relaciones de producción, lo que lleva implícita crítica a historiadores marxistas tan importantes como Hill o Thompson (*N. del T.*).

bién que el argumento que presentaba a la tierra como dependiente del comercio — por no decir del crédito— fue aceptado por Fletcher y Davenant, como lo sería por Defoe; y otro tanto cabe repetir cuando se contrapone a Swift con Defoe y con Addison. Los neoharringtonianos reconocían que una vez el comercio y el oro amonedado entraron en circulación, la caracterización social de la tierra había resultado irrevocablemente modificada. Como hemos visto, esos autores albergaban sólo sentimientos ambivalentes acerca de hasta qué punto tal cambio era el responsable de la introducción de la corrupción y de si la corrupción podría ser mantenida bajo control. A pesar de todo, la corrupción tomó la forma de crédito pasando a acompañar de ese modo a la trinidad diabólica del agiotista sobre títulos (*stockjobbing*), la facción (*faction*) y el ejército permanente (*standing army*), y cuando primero Swift y más tarde Bolingbroke, concibieron la gran antítesis entre intereses agrarios («*landed*») y financieros («*monied*»), invariablemente incluyeron entre sus denuncias contra la guerra *Whig* y las finanzas *Whig*, la imputación de que habían contribuido a la decadencia y ruina del comercio («*trade*»), y también casi invariablemente, tendieron a definir los «*monied interest*» en términos extensibles a las finanzas y no a los comerciantes[57]. El comercio, como la tierra, se mantuvo como valor constante, es decir no sujeto a variaciones hasta el momento en que se pudo afirmar o negar que el comercio producía dinero y que el dinero generaba crédito[58]. Los *Whigs*, por razones tácticas que resultan obvias, trataron de colgar a los *Tories* la infundiosa imputación de enemigos del comercio y recurrir a figuras de comerciantes virtuosos y benévolos —como el Señor Andrew Freeport del *Spectator*— como signos emblemáticos de su propia causa, para sostener que ese comercio daba lugar a una benéfica actividad crediticia, cosas ambas de las que eran partidarios. Pero el comercio, aún expuesto a críticas teóricas como las de Davenant, se encontraba en sí mismo, al margen de cuestionamientos polémicos. El debate augústeo no opuso la causa agraria a la causa empresarial, el feudo (*manor*) al mercado, y no parece legítimo afirmar que esa polémica haya surgido y tenga una primera toma de conciencia en el conflicto entre propiedad mobiliaria e intereses financieros.

---

[57] El análisis más sustancioso efectuado por Swift de los «*monied interest*» se encuentra en *The History of the Four Last Years of the Queen* (ed. Herbert Davis, con una introducción de Harold Williams), Basil Blackwell, Oxford, 1964, pp. 68-78. Conviene referir aquí algunas de sus frases: «those whose money by the dangers and difficulties of trade lay dead upon their hands» (p. 68), «a monarchy whose wealth ariseth from the rents and improvements of lands, as well as trade and manufactures» (p. 69), «a new estate and property sprung up in the hands of mortgagees» (p. 70), «extremely injurious to trade and to the true interest of the nation» (p. 71). Véase también *The Examiner* 1710-1711 (ed. Davis), Basil Blackwell, Oxford, 1957, pp. 5-7, 62-63, 124-125, 134-135, 162-167; *The Conduct of the Allies*, en *Political Tracts*, 1711-1714, ed. Davis, 1964, pp. 9-10, 16, 18-19, 41, 53-59.

[58] El tratamiento más claro de este tema se encuentra en Davenant, *Works*, I, 160: «Now, if the product of the land should sink in its value, it must naturally ensue, that the rents of England, and price of land, will fall in the same proportion. For the great stock that was subsisting in credit, and the great sum of money that circulated about the kingdom, did chiefly fix so high a price upon land and all its produce; and if peace should diminish this price (as perhaps it will), land and its rents will hardly recover their former value, till money can be made to circulate, and till credit is revived.»

En lo que concierne al crédito —probablemente el supuesto más crucial de todos— es posible encontrar idéntico posicionamiento ambivalente en *Whigs* y *Tories*. No hubo escritor en cualquiera de los partidos que se prestara a defender a los agiotistas (*stockjobbing*), es decir, la manipulación especulativa en el mercado de valores de los títulos de la deuda pública. Todos compartían la convicción generalmente extendida de que se trataba de un mal y la única diferencia al respecto entre los publicistas que escribían durante el reinado de Ana, era que Swift, como antes Davenant, denigró a los acreedores profesionales en tanto que tales —ése era el verdadero significado de la expresión «*monied interest*»— denunciando sus reiterados esfuerzos por promover a través de la guerra el incremento del monto de la deuda pública y, consecuentemente, el valor que para ellos representaba [59], mientras Defoe replicó por su parte, acusando a los hombres de la *high church* y a los criptojacobitas de ser los autores de un plan para devaluar el crédito del estado por medio de bulos alarmistas y de tumultos violentos para servir a sus propios fines, en parte supersticiosos y en parte especulativos [60]. Para resumir, los *Tories* atacaron a los toros y los *Whigs* a los osos. La cuestión crucial no estribaba tanto en el cuestionamiento o no del agiotismo de títulos de la deuda (*stockjobbing*), cuanto en saber si los títulos de crédito eran un mal necesario; y en esta, como en otros temas, las contraposiciones netas y precisas son difíciles de encontrar. Defoe arguyó extensamente que así como la tierra —es decir, la agricultura— no podía prosperar sin el comercio, tampoco el comercio podía prosperar sin el dinero y, a su vez, el dinero no podía ser manejado con provecho sin recurrir al crédito, ni el crédito podía serlo sin acudir al papel de los títulos valores [61]. Defoe no albergaba duda alguna respecto de la coherencia de su posición, pero cuando sus antagonistas le replicaron con incesantes filípicas contra la especulación, no pudo negar que semejante actividad entraba de lleno en la categoría de la corrupción [62]. Sus oponentes, por su parte, cuando afirmaban que el capital provenía de los ingresos obtenidos de la imposición sobre la explotación de la tierra [63], o que las deudas del estado resultaban ruinosas para el comercio, estaban admitiendo de una forma que no dejaba lugar a dudas, la interdependencia entre tierra, comercio y crédito; en términos generales es posible decir que mientras la Deuda Publica era normalmente objeto de los reproches directos de los partidos *Tory* y *Country*, el Banco de Inglaterra no lo fue. John Toland, editor y reimpresor en 1699-1700, de las obras de Harrington —acto en sí mismo ambiguo, consi-

[59] Véanse las referencias indicadas en la anterior nota 57.

[60] Defoe, *Review* (publicado por la Facsimile Text Society en 23 libros facsímiles, Columbia University Press, Nueva York, 1928), vol. VII, n.º 26; pp. 97-99; n.º 45, p. 175; n.º 47, pp. 181-184; n.º 48, pp. 186-187; n.º 49, pp. 189-191; n.º 50, pp. 195-196; n.º 51, pp. 197-199; todas las páginas citadas se refieren al n.º 17 de la serie de Facsimile Text Society; y en general *passim*. Para una crítica de Swift a los *whigs* a los que llama osos, véase *Examiner*, n.º 35 (ed. cit., p. 125).

[61] Véase *Review*, edición facsimil, libros 17-22, *passim*.

[62] Véase *Review*, edición facsimil, Libro 19, vol. VIII, n.º 55, p. 222 (contiene un ataque a los toros); n.º 56, pp. 225-227; n.º 59, pp. 237-240; n.º 60, pp. 241-244 (los osos); n.º 68, p. 273 (numeración equivocada) -75.

[63] Swift, *Conduct of the Allies*, en *Political Tracts*, 1711-1714, p. 56.

derado como el abismo que marca el punto de separación entre las visiones de la historia de los harringtonianos y los neoharringtonianos— pretendería, años después, haber tratado de servir con ello a Robert Harley, el líder del partido *Country*[64]. Lo cierto es que su reedición estaba dedicada al *Lord Mayor* (Alcalde), *sheriffs*, *aldermen* (concejales) y consejo comunal de la *city* de Londres y en ella se dice explícitamente que el Banco de Inglaterra ejemplifica perfectamente el sistema de gobierno querido por Harrington[65]. No hay duda de que, con semejante obrar, Toland buscaba cubrirse políticamente[66]: lo que prueba que en torno a 1700 la relación entre el banco y *Country* no era de una neta hostilidad. De todas las averiguaciones de nuestro análisis resulta, pues, que incluso en los años en que el conflicto entre facciones era más enconado, no existió ninguna contraposición antitética entre tierra y comercio (*land and trade*), o entre tierra y crédito (*land and credit*), y que, en consecuencia, nada induce a pensar que por entonces hubiera un conflicto susceptible de ser explicado en términos de lucha entre grupos de interés políticamente diferenciados, sino en clave de políticos, de hombres públicos secundados por sus respectivas camarillas, que maniobraban en un mundo de percepciones y de símbolos comunes y que acudiendo a un sistema de valores compartidos, buscaban interpretar la realidad en su ventaja competitiva, es decir, para reforzar su propia posición personal. Es evidente también que estos hombres conceptualizaron sus experiencias comunes sobre una política y una economía nuevas con los medios que les proporcionaban una aguda toma de conciencia del cambio que estaba a punto de producirse en el mundo de lo material y lo moral, y que sus medios para evaluar esa clase de cambios provocaron en ellos una profunda ambigüedad moral.

El neomaquiavelismo de la época augústea puede caracterizarse de la siguiente forma: los ingleses habían comenzando a considerarse a sí mismos individuos cívicos acudiendo a categorías humanistas, aristotélicas y cívicas que exigían, entre otras cosas, la existencia de un fundamento material —el equivalente del *oikos* de Aristóteles— que posibilitara su independencia, su ocio y su virtud. La naturaleza de ese equivalente había sido descrita primero por Maquiavelo en términos de tenencia de las armas, y en segundo lugar por Harrington en términos de propiedad; más tarde las realidades de la estructura social del siglo XVII habían elevado a la condición de paradigma la imagen del propietario libre (*freeholder*) fundado en la propiedad inmobiliaria o de tierras que eran concebidas como bienes objeto de transmisión hereditaria antes que de transacción comercial. Semejante propiedad se encontraría protegida por las sanciones del antiguo *common law* y traería aparejada

---

[64] Véase Pierre Des Maizeaux, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland* (London, 1726), II, p. 227; pero la reivindicación de la autoría aparece en una carta a Harley escrita en 1710.

[65] Toland, *op. cit.*, pp. ii-iii, y, en general, véase la totalidad del texto.

[66] Varios de los autores que intervinieron en la llamada «*paper war*» cambiaron tanto de amistades que ni sus contradictores llegaron a saber muy bien de qué bando estaban; Ellis, *op. cit.*, p. 38, n. 1. Toland aparecía retratado en el *True Picture of a Modern Whig* de Davenant como «Mr Gospelscorn», un cómplice del vicioso Tom Double, siendo este mismo —al menos en parte un retrato de Defoe—; Davenant, *Works*, IV, 240-242.

la pertenencia a las estructuras de la milicia y del electorado activo parlamentario, garantizando así la virtud cívica. El advenimiento aproximadamente hacia 1675 del clientelismo (*patronage*) parlamentario, de un ejército de soldados profesionales (*standing army*) y de una clase de rentistas que sostenía en su propio provecho el clientelismo y el ejército permanente, supuso una amenaza de corrupción para la entera estructura política y social, incluyendo el equilibrio entre estamentos o poderes en los que se apoyaba la *Ancient Constitution*, y todo se encontraba en peligro por la presencia en el escenario social de nuevos tipos humanos cuya substancia económica no era la propiedad sino pensiones, cargos, créditos, fondos... que hacían de ellos sujetos dependientes del poder ejecutivo y, por tanto, incapaces para la virtud. Fue justamente durante la Guerra de los Nueve Años cuando se terminó de percibir con claridad lo inevitable: que Inglaterra era ya una potencia agresiva que tenía necesidad de un ejército de soldados profesionales permanentes y de un endeudamiento a largo plazo, y que su implicación en guerras extranjeras estaba de una manera u otra conectada con el hecho de practicar un comercio extranjero cada vez más extenso.

Sin embargo, el problema del comercio —que Harrington había reputado de importancia secundaria para una política de virtud— fue, en una secuencia crucial del pensamiento augústeo, el último en ser percibido como causa posible de la nueva corrupción. Había una nueva dimensión de este dilema para la que el fundamento epistemológico del mundo de la propiedad inmueble era considerado como una amenaza. Se recordará que Locke, definiendo el dinero como crucial en la transición de la economía natural a la economía política, había comentado que «el capricho y el acuerdo» («*fancy and agreement*») habían asignado originariamente un valor al oro y a la plata al propósito del intercambio. Una vez admitido esto —como hacían los dos bandos del panorama político con la versión neoharringtoniana de la historia inglesa— la tierra que hasta entonces había sido valorada en función de los servicios que rendía al arrendatario, pasó a ser valorada en razón a la renta que por ella se pagaba, de lo que se seguía que la propiedad inmueble que confería una identidad al ciudadano y lo definía como tal, estaba constituida por una mezcla de factores ficticios, es decir, por la fantasía y el acuerdo social o convención. De este modo, el ciudadano propietario de tierras se encontraba condenado a vivir en un mundo de fundamentos epistemológicos más inestables que la famosa caverna platónica. Locke, sin embargo, en la medida en que había tratado de anclar la fragilidad del consentimiento en la sólida realidad de la tierra heredada, había contrapesado el carácter fantasmagórico de los metales preciosos aludiendo a su perdurabilidad: podían ser enterrados y no eran susceptibles de verse afectados por la corrosión. Podía ser cierto para la mayoría de sus lectores de la *gentry* que el mejor fundamento de la personalidad era todavía la tierra: resultaba transmisible de generación en generación por herencia, llevaba consigo las armas que podían esperar colgadas del muro hasta que fuera necesario utilizarlas. Los bienes que poseían un valor real para los hombres podían pasar de mano en mano por el intercambio, y aquí justamente residía la objeción a la propiedad mueble en tanto que fundamento de la personalidad cívica: lo que surgía de ella

de manera inesperada de la misma manera podía disolverse. Pero la diferencia entre propiedad inmueble y mueble no consistía en que esta última no fuera una propiedad verdadera. El dinero, la representación simbólica del valor, era en parte irreal, pero su capacidad para durar más que las cosas que simbolizaba habían hecho de él un medio útil para la existencia humana. Locke —que desempeñó un papel en la reacuñación de la moneda inglesa en 1696 y que fue uno de los primeros accionistas del Banco de Inglaterra— pudo sostener en 1691 que un poseedor de dinero era propietario de un préstamo al estado en la expectativa de obtener una ganancia, sin comprometer con ello el principio de que la propiedad era la que establecía las condiciones de la vida civilizada entre los hombres[67].

No resulta evidente que Locke pretendiera atacar a los críticos neoharringtonianos de la sociedad y hay pocos indicios que demuestren su necesidad de atacarlos. En los diez años que seguirán a la Revolución, sin embargo, la subversión de la propiedad inmueble por la propiedad mueble habría entrado en una fase en la que la realidad se había visto puesta en peligro por la ficción y la fantasía. Hemos estudiado ya el texto en que Davenant confiesa que el último determinante de la prosperidad nacional es ahora el crédito que «sólo existe en la mente de los hombres» que «nada es más fantasioso y atractivo» que aquello que «nace de la opinión y depende de nuestras pasiones» que «viene sin ser llamado y que desaparece sin razón»[68]. Davenant está aludiendo de este modo a un hecho cierto cuyo alcance comprende perfectamente: en una economía fundada en las finanzas públicas, todo —incluido el mismo valor de tierra— depende del precio en que se tasa el capital, es decir del tipo de interés (*rate*) que se fija al dinero, lo que quiere decir que la totalidad del tráfico de capital prestado y tomado en préstamo se encuentra condicionado por la confianza recíproca de los hombres entre sí, y que, a su vez, ello depende a la larga de su percepción de la realidad moral y material, y en el corto plazo viene determinado por la opinión y la pasión, por la esperanza y el temor, sentimientos éstos particularmente expuestos a la manipulación por los corruptos que especulan con los títulos de papel que expresan un valor y que han terminado por encarnar la confianza pública. El papel, aunque producido por las mismas fuerzas que lo han impuesto como valor de cambio y sirviendo a las mismas funciones que el oro, en su forma física es menos perdurable y de aquí que resulte infinitamente más expuesto a la subjetividad. Existe el peligro de que todos los hombres y todas las cosas que existen bajo la luna devengan objetos de papel (valorables en papel), que es peor que terminen por tener como criterio de valor el oro.

El crédito simbolizaba y hacía real a los ojos de los observadores de la nueva economía el poder de la opinión, del impulso pasional y de la imaginación en los asuntos humanos, allí justamente donde la percepción de la tierra (hasta el momento en que resultó completamente erosionada por la especulación) era susceptible todavía de aparecer bajo la forma de la propiedad inmobiliaria (*real*) y de las relaciones humanas tal y como real y natural-

[67] Kramnick (citado, n. 3), pp. 42, 61-63.
[68] Anteriormente, n. 46.

mente eran. La personificación del Crédito como una figura femenina voluble e inconstante que sorprendentemente surge ahora, es una ocurrencia *Whig* y no una construcción *Tory*, particularmente obra de Defoe y de Addison en el momento en que debieron afrontar las críticas que Swift había lanzado en *The Examiner* contra toda forma de propiedad excepto la tierra, acusándolas de formas «tan sólo transitorias o imaginarias» («*only what transient or imaginary*»)[69]. La personificación del Crédito aparece ya en la *Review* de Defoe del año 1706, de una manera un tanto apasionada:

> El dinero tiene una Hermana más joven, Sirviente muy útil y devota en el Comercio, que en ausencia de su Pariente mayor, pero con su Consentimiento y presuponiendo su Alianza, es de gran auxilio; frecuentemente lo suple por algún Tiempo, respondiendo a todos los Fines del Comercio a la perfección, y a todos las Finalidades y Propósitos tan bien como el Dinero mismo; sólo con una Condición, que su Hermana la releve constantemente aunque sólo puntualmente, mantiene sus ritmos Temporales y preserva su buen Humor: apenas viene tratado de forma negligente deviene desabrido, enferma pierde su humor y muestra su malhumor: su nombre en nuestro idioma es CRÉDITO, en otros países Honor, y en otros no sabría deciros cuál.
>
> Es una criatura tímida y tiene un maravilloso cuidado de sí misma; es todavía una Criatura útil, industriosa y necesaria: posee Dotes peculiares, y su Conducta es tan delicada que un Mundo de Personas buenas se pierde en pos de su Favor antes de saber bien su Nombre; otros la cortejan todos sus días sin conseguir su propósito y nunca consiguen figurar en sus Registros (*Books*).
>
> Una vez se ha visto desairada en una ocasión, resulta una de las personas más difíciles de recuperar de nuevo su Amistad en el Mundo; y en cambio no cesará de cortejar a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ella; y se postrará al pie de sus Puertas descuidada, maltratada y rechazada como un Mendigo que jamás las abandona: quienes sólo prestan Atención a sí mismos nunca sentirán necesidad de querla, pero, si lo hacen, terminarán por depender de ella, la pagarán cara, y no se reconciliarán con ella sino al precio de un Mundo de Súplicas y sin una Penitencia severa que les prive de unos cuantos años de Prosperidad.
>
> Es cosa extraña de pensar, cuan exigente resulta esa dama; con qué despotismo gobierna sus Acciones. Si la cortejáis la perderéis, deberéis comprarla a Precios irrazonables; y aunque procedáis así, siempre tendrá celos de vos y albergará Sospechas; y si no sacrificáis a ella todos los Deberes (*Title*) en los que os halléis Comprometidos os abandonará para no volver nunca en vuestra vida; y si lo hace, será tras largas Súplicas y abundantes Dificultades[70].

---

[69] *Examiner*, n.º 34; ed. cit., p. 119. En este párrafo se defiende la *Qualification Act* que intentaba excluir de los Comunes a todo aquel que no fuera propietario de tierras.

[70] «Money has a younger Sister, a very useful and officious Servant in Trade, which in the absence of her senior Relation, but with her Consent, and on the Supposition of her Confederacy, is very assistant to her; frequently supplies her place for a Time, answers all the Ends of Trade perfectly, and to all Intents and Purposes, as well as Money herself; only with one Proviso, That her Sister constantly and punctually relieves her, keeps Time with her, and preserves her good Humour: but if she be never so little disappointed, she grows sullen sick, and ill-natur'd, and will be gone for a great while together: Her Name in our Language is call'd credit, in some Countries Honour, and in others, I know not what.

This is a coy Lass, and wonderful chary of her self; yet a most necessary, useful, industrious Creature: she has some so peculiar, and is so very nice in her Conduct, that a World of good People lose her Favour, before they well know her Name; others are courting her all their days to no purpose, and can never come into her Books.

If once she be disoblig'd, she's the most difficult to be Friends again with us, of anything in the World; and yet she will court those most, that have no occasion for her; and will stand at

Un estudioso del humanismo del Renacimiento no tendría demasiadas dificultades para identificar el lenguaje del texto. Defoe describe el Crédito en los términos empleados por Maquiavelo para referir la *fortuna* y la *occasione* y podemos rememorar con propiedad aquella *fantasia* a cuyo través Giovanni Cavalcanti observaba con cien años de anticipación el triunfo de la política de la manipulación en Florencia[71]. Como todas esas divinidades, el Crédito representaba la personificación misma de la inestabilidad característica de las cosas seculares, provocada por la interacción entre las voluntades humanas particulares, los apetitos y las pasiones, y no es ninguna sorpresa encontrar otros pasajes publicados en 1706 en los que aparece como una figura femenina obrando de modo perverso e irracional.

> Hay quienes no conceden Descanso a los Hombres hasta que están Endeudados, y entonces no les dan Reposo hasta que no han satisfecho sus débitos; algunos no dan crédito a nadie y otros están dispuestos a dar crédito a cualquiera; algunos consiguen Crédito hasta el instante mismo en que no pueden pagarlo y otros lo pierden aun cuando puedan pagar todo cuanto deban. No hay nación en el Mundo capaz de mostrar hechos tan Absurdos en materia de Comercio como nosotros.
>
> Los Deudores abusan de los Acreedores y los Acreedores hacen pasar hambre y asesinan a sus Deudores; la Compasión desaparece de la Naturaleza humana en el mismo Curso en que el Comercio se hace universal, y los *ingleses* (*Englishmen*) que en cualquier otro Caso son Hombres dotados de Generosidad, Ternura y de una Compasión fuera de lo común, son para sus Deudores Lunáticos, Locos y Tiranos[72].
>
> ¿Es un Misterio que las Naciones se enriquecen con la Guerra? ¿que Inglaterra puede perder muchos barcos practicando la piratería y, sin embargo, incrementar con ello su riqueza? ¿Por qué la guerra es un misterio mayor que el Comercio y por qué el comercio deviene un gran misterio en tiempo [*sic*] de guerra? ¿Por qué las acciones de

---

their Doors neglected and ill-us'd, scorn'd, and rejected, like a Beggar, and never leave them: But let such have a Care of themselves, and be sure they never come to want her; for, if they do, they may depend upon it, she will pay them home, and never be reconcil'd to them, but upon a World of Entreaties, and the severe Penance of some years Prosperity.

'Tis a strange thing to think, how absolute this Lady is; how despotickly she governs all her Actions: If you court her, You lose her, or must buy her at unreasonable Rates; and if you do, she is always jealous of you, and Suspicious; and if you don't discharge her to a Title of your Agreement, she is gone, and perhaps may never come again as long as you live; and if she does, 'tis with long Entreaty and abundance of Difficulty.» Defoe, *Review* (edición facsimil, Libro 6), vol. III, n.° 5, pp. 17-18; véase también pp. 19-20, y n.° 6, pp. 21-24; n.° 7, pp. 25-27.

[71] Véase, cap. IV, n. 22.

[72] «Some give Men no Rest till they are in their Debt, and then give them no Rest till they are out again; some will credit no body, and some again are for crediting every body; some get Credit till they can pay nothing, and some break tho' they could pay all. No Nation in the World can show such mad Doings in Trade, as we do.

Debtors abuse Creditors, and Creditors starve and murther their Debtors; Compassion flies from human Nature in the Course of universal Commerce; and *Englishmen,* who in all other Cases are Men of Generosity, Tenderness, and more than common Compassion, are to their Debtors meer Lunaticks, Mad-men and Tyrants.

Is it a Mystery, that Nations should grow rich by War? that *England* can lose so many Ships by pyrating, and yet encrease? Why is War a greater Mystery than Trade, and why should Trade itself be more mysterious than in [*sic*] War? Why do *East India* Company's Stock rise, when Ships are taken? Mine Adventures raise Annuities, when Funds fall; lose their Vein of Oar in the Mine, and yet find it in the Shares; let no Man wonder at these Paradoxes, since such strange things are practised every Day among us? *Review* (edición facsimil, Libro 7), vol. III, n.° 92, p. 365.

la «*East India* Company's Stock» incrementan su cotización cuando resultan capturadas sus Naves? Los Especuladores sobre Minas (de metales) incrementan sus rendimientos Anuales cuando cae la cotización de los Fondos; pierden en la Venta del Oro de sus Minas para recuperarlo en la cotización de sus Acciones; nadie se extraña de semejantes Paradojas y, sin embargo, ¿tales cosas extrañas se practican cotidianamente entre nosotros?

Si alguien desea una Respuesta a cosas como éstas puede encontrarla en esta Exclamación —¡Grande es el Poder de la imaginación!—.

El Comercio es un Misterio que nunca resultará completamente descubierto o comprendido; tiene sus coyunturas Críticos y Estacionales, cuando operando al margen de cualquier Causa visible, sufre Convulsión, Desórdenes histéricos y una gran cantidad de Emociones inexplicables —A veces actúa como expresión de un Espíritu maligno generalmente en Boga, y como si de una Posesión se tratara, reviste un frenesí fuera de la común Medida de las cosas; hoy obedece el Curso de las cosas y se somete a sus Causas y Consecuencias; mañana sufrirá la Violencia de las Tormentas y los vapores del Capricho Humano, causado por Proyectos exóticos y entonces todo camina a la ruina, todos los Movimientos son excéntricos, antinaturales e incontables—. Una suerte de Locura Lunática por el Comercio acompaña a todas sus Circunstancias y ningún Hombre puede dar una Explicación racional de ella[73].

De cualquier forma, el desenfrenado poder de la imaginación —que exhibe en este texto un Defoe *Whig* y promotor del comercio— y que parece ser la principal aportación del temprano capitalismo a los asuntos humanos, no es simplemente la rueda de la fortuna girando excéntricamente sobre su inamovible eje. Como muy bien sabía Defoe, ésta era sólo parte de una gran e innovadora fuerza que opera en los asuntos humanos creando nuevos tipos de guerra, sembrando prosperidad, y provocando un nuevo reparo en el equilibrio de poder en Europa, un nuevo modo de conquistar el planeta. Visto desde esa perspectiva, el Crédito se asemeja no tanto a la *fortuna* como a la *virtù*: la fuerza victoriosa innovadora que en los momentos más dinámicos de la vida humana, tal y como los concebía Maquiavelo, crea el desorden —simbolizado por la *fortuna*— para tratar de dominarlo luego sirviéndose de medios irracionales y amorales que pudieran ser entendidos como parte de la anarquía que aspirara a remediar. Es posible sostener que desde Maquiavelo no se encuentra un lenguaje tan evocador de sus más significativas formas y maneras de pensamiento como el que aquí hacen gala Davenant y Defoe.

Pero si Maquiavelo fue el referente que suministró el lenguaje que Defoe consideró apropiado para describir una innovación social volcánica, convulsiva e irracional, también resultó ser el que le proporcionó por intermediación de Harrington —en una forma que pudiera resultar reconocible para sus

[73] «If any Man requires an Answer to such things as these, they may find it in this Ejaculation-Great is the Power of imagination!

Trade is a Mystery, which will never be compleatly discover'd or understood; it has its Critical Junctures and Seasons, when acted by no visible Causes, it suffers Convulsion Fitts, hysterical Disorders, and most unaccountable Emotions-Sometimes it is acted by the evil Spirit of general Vogue, and like a meer Possession 'tis hurry'd out of all common Measures; today it obeys the Course of things, and submits to Causes and Consequences; tomorrow it suffers Violence from the Storms and Vapours of Human Fancy, operated by exotick Projects, and then all runs counter, the Motions are excentrick, unnatural and unaccountable—A Sort of Lunacy in Trade attends all its Circumstances, and no Man can give a rational Account of it.» *Review* (edición facsimil, Libro 8), vol. III, n.º 126, pp. 502-503.

contemporáneos—, el lenguaje y los parámetros desde los cuales habría sido posible denunciar como corrupción el Crédito que estaba surgiendo. En 1710 Defoe, que el año siguiente tendría que enfrentarse al fuego cruzado de Swift desde las páginas de *The Examiner*, terminó de encontrar los medios para describir el Crédito como una instancia estabilizante, virtuosa e inteligente. De aquí que el Crédito aparezca en su escrito como hijo de la Probidad y la Prudencia, tan volátil y temperamental como la vida, pero capaz de reconocer lo que Davenant había llamado «un capital de valor real» («*the stock of real merit*»). Entre sus rasgos característicos el Crédito evidenciaba ser en extremo temeroso: en el prende el pánico a la simple vista de una chusma tumultuosa —como en el caso de Sacheverell *— y un pánico que ha

---

* Henry Sacheverell, doctor en teología por la Universidad de Oxford, era uno de los sacerdotes anglicanos tradicionalistas seguidores del obispo de Rochester Francis Atterbury que formaban el grupo de los «*high-flyers*». Los «*high-flyers*» se encontraban políticamente cercanos a los extremistas *tories* que en enero de 1689 se habían negado a prestar el juramento de lealtad al nuevo monarca y de reconocimiento de la supremacía del parlamento devenido en un *king-maker*, y que depuestos de sus cargos formaron su propia iglesia anglicana separada que se mantuvo viva hasta bien entrado el siglo XIX; su elemento distintivo en relación con ellos era su acatamiento crítico a la revolución y su caballo de batalla fue la denuncia como fraudulenta de la fórmula de tolerancia que a partir de 1689 permitió a los disidentes religiosos que una vez al año tomaban la comunión anglicana (*occasional conformity*) pudieran burlar la prohibición de ocupar cargos públicos impuesta con carácter general a las confesiones diferentes a la Iglesia oficial por la *Test Acte* de 1673. En este contexto, el 5 de noviembre de 1709, el doctor Sacheverell —uno de los miembros más belicosos del «*high-flyers*»—, predicó en la catedral de San Pablo un sermón ultra-*tory* —«*the perils of false brethren, both in church and state*»— de una virulencia de tal calibre que el gobierno *whig* —que se encontraba en una situación difícil y próximo a perder el poder— no tuvo más remedio que incoarle un proceso judicial por «sedición y subversión» que dio lugar a un encendido debate sobre la constitución inglesa en que los *whigs* sacaron a relucir en su defensa las tesis de la *Ancient Constitution*. Lo que el belicoso clérigo —y con él el sector más extremista del partido *tory*— defendía era una lectura minimalista de los acontecimientos de 1688, que le permitía acusar a los *whigs* de haber secuestrado la revolución construyendo una interpretación derivada de la deposición y ejecución de Carlos I en 1649 que desembocaba en una teoría de la monarquía electiva, a la que Sacheverell oponía otra que blandía la proclamación de Guillermo III de 24 de octubre de 1688 y se apoyaba en la declaración del parlamento proclamando vacante la Corona para condenar el derecho de resistencia. En el fondo, lo que en términos constitucionales se estaba dilucidando era la naturaleza misma —electiva o hereditaria— del poder y la legitimidad de la posición de «hacedores» de reyes que en aquel momento pudieran estar ocupando los gobernantes *whigs*.

El asunto Sacheverell es por reacción, junto con el ya referido debate de la exclusión, uno de los dos grandes hitos constitutivos de la llamada ideología *Old whig*: el conjunto de afirmaciones que hacían descender los valores *whigs* de la vieja tradición y que nutrieron el pensamiento del partido *whig* durante sus primeros cuarenta años de historia, aproximadamente hasta la llegada al poder de los Hannover. Significativamente Burke en su célebre *An Appel from the New to the Old whigs* de 1791, alude expresamente, entre otros argumentos, al asunto Sacheverell para oponerse a los *whigs* defensores de la revolución de 1789 —fundamentalmente los seguidores de Fox— recordándoles los fundamentos de su pensamiento en el que no tenía cabida ninguna teoría contractualista como la que se estaba defendiendo en Francia. [En resumen y para entenderse mínimamente: tres son las grandes fases del partido *whig*, la primera, de gestación —que se corresponde con la llamada ideología «*old whig*»—, en la que muchas veces tomando elementos prestados de la *Ancient Constitution* se construyen los fundamentos del pensamiento en torno a la revolución de 1689, la supremacía parlamentaria, la tolerancia con las iglesias disidentes; la segunda de los *whigs* de la *Court*, en la que los *whigs* se estabilizan en torno al régimen parlamentario, la política de expansión exterior, las finanzas y la corrupción de

prendido entre los *Whigs* resulta fatal[74]. Únicamente cuando se restaura la paz pública y la opinión pública recupera el control de sus nervios, comienza a revivir y Defoe hace todos los esfuerzos para demostrar que es un ser público que sólo pueden existir allí donde los hombres tienen confianza los unos en los otros y en el estado. Esta confianza —que es la substancia de la que el Crédito resulta ser un reflejo volátil— sólo puede ser producto de la expresión pública.

> Los Males del Crédito son tan particulares que los *Parlamentos* como el llamado *Mal de la escrófula* lo es de los Soberanos *; nadie si no ellos puede curarlos —El Toque Real no tiene Virtud Curativa para esta Afección; La Reina y el Parlamento Unidos pueden hacerlo, pero ninguno de ellos por separado puede hacer nada—.
>
> El Crédito no era un Político tan miope *como para ignorar esto*, eso es cierto, los Parlamentos son el Fundamento de nuestros Títulos (de Crédito); el Honor y la Justicia de los *Parlamentos* en la preservación del Bien común *de una parte*, y *de otra*, una firme adhesión al gran Principio de honrar los Compromisos adquiridos y de proporcionar los fondos para Suplir las Deficiencias de la *Garantía Parlamentaria*, son los dos grandes Principios del Crédito [...] El *Crédito* no depende de la Persona del Soberano, de un Ministerio, o de esta o aquella gestión; depende del Prestigio de la Administración Pública en *General* y de la justicia de los *Parlamentos en particular*, que se demuestra manteniendo intacto el Interés de aquellos que han aventurado su Propiedad a la Fe Pública. No debe haber cualquier *Intervención de un partido* en este Caso. Si un partido que ha accedido al poder se negará a aceptar como buenas las deudas del Ministerio *anterior porque era otro* el partido que tenía la Dirección, entonces el *Crédito* (sostenido por el) *Parlamentario* no valdría una moneda (*Farthing*).
>
> El *Crédito* es demasiado cauto, una dama demasiado Modesta como para quedarse entre personas que se encuentran en Condiciones un tanto precarias; si se desea recibir a esa Virgen, se debe actuar según los nobles Principios del Honor y de la Justicia; se

---

Walpole y sus seguidores y en definitiva, en la pérdida de los valores que le dieron coherencia interna; la tercera, de reconstrucción del partido *whig* por Fox *el joven*, tras la fundación por Pitt *el joven* del nuevo partido *tory*, la disidencia de Burke y la aportación de ideas por parte del liberalismo neocontractualista proveniente de los ideólogos de la revolución francesa.] El proceso —que terminó en la condena judicial del fogoso predicador que se convirtió en un mártir de los ultras anglicanos— reavivó los sentimientos que antes de la revolución habían servido de línea divisoria entre *whigs* y *tories* y provocó grandes tumultos que tuvieron que ser sofocados por las tropas. Para valorar la importancia del peso político de los «*high-flyers*» es conveniente tener presente que la opción de Sacheverell representaba la extrema derecha dentro del sistema de legitimidad de la revolución de 1689, que resultaba potencialmente peligrosa en un contexto político en el que la restauración de la proscrita legitimidad jacobina era siempre una posibilidad latente con numerosos partidarios ocultos y otros más en espera dentro del régimen establecido. (*N. del T.*)

[74] *Review* (edición facsimil, Libro 17), vol. VII, n.º 55, pp. 213-215; n.º 57, pp. 221-223; n.º 58, pp. 225-228; n.º 59, 229-231.

* El mal de la escrófula es una enfermedad que se traduce en una inflamación de ganglios y la referencia de Defoe se explica desde el hecho que la reina Ana fue el último de los monarcas ingleses que se sirvió de sus pretendidos poderes curativos para sanar enfermos, con ello lo que pretendía era mostrar públicamente su cercanía a los «*high-flyers*», defensores de las tesis *ultratories*, de la soberanía sacra, la prerrogativa regia, el episcopado y la intolerancia anglicana. A la cuestión de los llamados «reyes taumaturgos» consagró Marc Bloch uno de sus más importantes trabajos —*Les rois thaumaturges. Étude sur le caractére surbaturel attribué á la puissance royal particuliérement en France et en Anglaterre*, París, 1924— en el que se explica y se establecen las implicaciones de la relación entre poder monárquico ascendente, sacralidad y poderes curativos de los reyes. (*N. del T.*)

debe respetar la Sacralidad de los principios y sus Fundamentos y construir sobre esas Estructuras negocios regulares; se debe contestar a todas sus Demandas con respeto a la Solemnidad, y al Valor del Compromiso; con respecto a la justicia, y al Honor; y sin ningún respeto a las Facciones (*Parties*). Si esto no se observa, el Crédito no vendrá; aunque fuera la Reina quien lo llame, fuera el Parlamento, o la Nación entera[75].

Este argumento será retomado por Addison en el número 3 de *The Spectator*. El crédito aparecerá aquí sentado en el Banco, bajo los emblemas de la *Ancient Constitution* y de la *Settlement Act* nacida de la Revolución, y rodeado de montañas de oro y de bolsas de dinero.

Ella (el crédito *) se mostraba extremamente timorata en todos sus Comportamientos; ello fuera porque dependía de la Delicadeza de su Constitución, o porque se encontraba turbada por los Vapores, como aprendería más tarde de alguien que no se contaba entre sus cortesanos; y ella [el Crédito] Cambiaría de Color y se sobresaltaría por cualquier cosa. De igual manera (como descubriría más tarde) ella (el crédito) era tan Valerosa como la mayoría de las personas que he conocido, incluso de su propio Sexo, y está Sujeta a tales ataques de Consumición que, en un cerrar de ojos, pierde la complexión más florida y su estado de plena Salud Física queda reducido a un Esqueleto. Sus establecimientos son a menudo tan imprevisibles como sus Recaídas, hasta el Punto de que, llega a recobrar la vida al salir de una Depresión para reentrar en una Situación de Salud y de gran Vigor[76].

---

[75] «The Diseases of Credit are as peculiar to *Parliaments*, as the Disease call'd the *Evil*, is to the Sovereign; none can cure them but themselves—The Royal Touch has no Healing Virtue in it for this Distemper; Queen and Parliament United may do it, but neither by themselves can.

Credit was not so short-sighted a Politician, *as not to know this*—The Thing is certain, *Parliaments* are the Foundation of our Funds the Honour and Justice of *Parliaments* in preserving the Publick *on one Hand*, and a firm adherence to the great Principle of making good former Engagements, and supplying the Deficiency of *Parliamentary Security, on the other*, these are the great Channels of Credit [...] *Credit* is not dependant on the Person of the Sovereign, upon a Ministry, or upon this or that Management; but upon the Honour of the Publick Administration in *General*, and the Justice of *Parliaments in Particular*, in keeping whole the Interest of those that have ventured their Estates upon the Publick Faith-Nor must any *Intervention of Parties* be of Notice in this Case-For if one Party being upper-most shall refuse to make good the Deficiencies of the Ministry *that went before them*, because another Party then had the Management, *Parliamentary Credit* would not be worth a Farthing [...]

Credit is too wary, too Coy a Lady to stay with any People upon such mean Conditions; if you will entertain this Virgin, you must act upon the nice Principles of Honour, and Justice; you must preserve Sacred all the Foundations, and build regular Structures upon them; you must answer all Demands, with a respect to the Solemnity, and Value of the Engagement; with respect to Justice, and Honour; and without any respect to Parties—If this is not observ'd, Credit will not come; No, tho' the Queen should call; tho' the Parliament shou'd call, or tho' the whole Nation should call.» *Review* (edición facsimil, Libro 18), vol. VII, n.º 116, p. 463.

* Nótese que las referencias al Crédito se efectúan todas utilizando el género femenino. (*N. del T.*)

[76] «She appeared infinitely timorous in all her Behaviour; And whether it was from the Delicacy of her Constitution, or that she was troubled with Vapours, as I was afterwards told by one who I found was none of her Well-wishers, she changed Colour, and startled at everything she heard. She was likewise (as I afterwards found) a greater Valetudinarian than any I had ever met with, even in her own Sex, and subject to such Momentary Consumptions, that in the twinkling of an Eye, she would fall away from the most florid Complexion, and the most healthful State of Body, and wither into a Skeleton. Her Recoveries were often as sudden as her Decays, insomuch that she would revive in a Moment out of a wasting Distemper, into a Habit of the highest Health and Vigour.» *The Spectator*, ed. Smith, J. Al. Dent and Sons, Everyman Library, Londres, 1960, p. II.

Cuando los espíritus del papismo, de la tiranía o del republicanismo aparecen ante ella, el Crédito se colapsa; los monederos se llenan de aire y el oro se transforma en pilas de papel y de recibos que no sirven más que para oficializar las deudas; pero con la entrada en juego del espíritu de la libertad, de la moderación y de la sucesión protestante se restablecerá la calma.

El Crédito, por consiguiente, ha sido transformado en virtud en el sentido moral y social del término. Supuesto previo de la buena salud del Crédito, es que la sociedad goze de buena salud y que se practiquen las actitudes morales implícitas a una sociedad en perfecto estado de salud; a este respecto, el Crédito se encuentra dotado de suficiente capacidad de percepción como para estar perfectamente informado sobre las condiciones reales en que se halla la salud social. Si se le muestra un mérito real y una ventaja consistente, responderá con beneficios igualmente reales y consistentes. La riqueza creada por el Crédito es referida en términos de patrón oro (*real bullion*), y es característico de Addison haber descrito la *Royal Exchange* («la Bolsa Real») no como el sitio donde tiene lugar el intercambio entre capitales y títulos sino como el punto donde se encuentran sólidos mercaderes que intercambian bienes reales por dinero [77]. La tendencia ideológica se fue decantando en el sentido de identificar la figura del agiotista (*stockjobbing*) con la del comerciante: el rentista de títulos que generaba el miedo en los teóricos de la sociedad, por el emprendedor que no despertaba temor. La virtud consistía en la comprensión de la realidad social, moral y comercial, y se había hecho todo lo posible para eliminar los elementos imaginación y ficción que parecieran tan subversivos para la propiedad y la personalidad.

Pero la restauración de la virtud se hallaba sujeta a una única pero dura limitación de singular relevancia para toda la estructura epistemológica de la presente investigación. La imaginación —es decir, la fuerza subversora, creadora y destructora descrita en el período de euforia de 1706— había sido reemplazada en la literatura *Whig* de 1710-1711 por la opinión. Para expresarlo en la terminología de Locke, el énfasis se había desplazado desde el capricho (*fancy*) al «acuerdo» o «consenso social» (*agreement*). Este último, por supuesto, es social allí donde antes era arbitrario y egocéntrico, lo que lo hace más racional y virtuoso. Pero esa racionalidad no es más que el fruto de la opinión y de la experiencia, y en el lenguaje de la transformación del Crédito en confianza —que se consumará en el momento en que el Crédito pueda formar su propio juicio sobre la marcha de las cosas sirviéndose de datos reales y concretos— no se encuentra nada que sirva para eliminar la volatilidad en la que oscila el Crédito entre los extremos de la esperanza y el miedo. Era un aserto comúnmente admitido decir que la opinión resultaba esclava de estas dos pasiones; y en el caso del Crédito, no sólo los datos sobre los que la opinión se formaba eran en parte producto de la imaginación, sino que incluso aquellos que pretendían ser producto y estar correctamente fundamentados en la realidad efectiva eran también susceptibles de ser materia de la imaginación —sobre la que se fundaba la opinión— como aspectos de un universo mueble (en cierto modo hobbesiano), en el cual cada ob-

[77] *Spectator*, n.º 69; ed. cit., pp. 212-215. Se nota el final neoharringtoniano.

jeto era en potencia una fuente de pérdidas o de beneficios, es decir, una entidad capaz de despertar tanto esperanzas como temores.

Hobbes había advertido que la observancia de los pactos (*covenants*) —o, para ser precisos, el establecimiento de una ley de la naturaleza (*law of nature*) estipulando que los pactos (*covenants*) deben ser respetados— era el único remedio a la inseguridad provocada por los temores y los fantasmas de los hombres, pero no se había pronunciado acerca de lo que el hombre temeroso y presa de su imaginación podía llegar a hacer para conocer semejante ley. Defoe y Addison, que vivían inmersos y operaban en una sociedad entregada a la especulación en la que la aplicación de una convención comercial (*comercial covenants*) era ocasión —como en el supuesto de la «innovación» maquiavélica— para proceder inmediatamente a establecer otra, sintieron de manera aún más acusada, la necesidad de demostrar que un pacto hobbesiano (*covenant*) una vez establecido, debería marchar al mismo ritmo que la imaginación, pero toparon con una enorme dificultad para proceder de ese modo: en su mundo, la razón era efectivamente esclava de la pasión.

El Crédito no era un mero espectador y un espejo reflejo de ese mundo, también contribuía a conformarlo. En la medida en que sus esperanzas y temores reaccionaban a modo de estímulos, los objetos que participaban en la determinación de esos estados de esperanza o miedo se veían igualmente influidos por él, adquiriendo o perdiendo, valor y consistencia real. El mundo del comercio y de las inversiones en acciones era inevitablemente, y hasta cierto punto, un mundo fantasmagórico y no racional. Una vez establecidos todos los resortes característicos de una sociedad virtuosa, el Crédito podía coordinarlos en una escala nunca antes conocida en la historia, pero no contribuía en nada salvo con la imaginación, la opinión y la pasión, a hacer que la sociedad resultara virtuosa por encima de todo. La virtud, en efecto, comportaba obligatoriamente la comprensión de las cosas como eran en realidad, mientras que la fuerza del Crédito era irremediablemente subjetiva y sería necesaria toda la autoridad de la sociedad para impedir que rompiera sus lazos para sumergir el mundo en un diluvio de fantasía. Es posible pensar que el Crédito fuera una parte del *Great Anarch* de Pope *.

Llegados a este punto y ante la presencia de semejante cúmulo de consideraciones y reflexiones que forman parte del acerbo de saber convencionalmente admitido como parte del conocimiento sociológico e histórico, nos disponemos a afrontar la cuestión de la teoría del valor del trabajo humano. Si las contribuciones que al respecto efectuó Locke hubieran sido interpretadas o consideradas como una contribución al debate agústeo, habrían podido cumplir el papel del excelente instrumento de cosificación (*reification*) que Marx les atribuyó. Si los hombres mediante su trabajo crean el valor de las cosas, es decir, de las mercancías que intercambian, la existencia real de un mundo de bienes de consumo y de mercancías estaría asegurada. De este modo resultaría perfectamente comprensible que Adam Smith, tres generaciones después, se hubiera aventurado a una demostración de semejante cla-

* Hace referencia al poema de Pope *The Dunciad* de 1728. (*N. del T.*)

se. Pero hasta que no nos hayamos introducido completamente en el conocimiento de la historia de la teoría del trabajo durante el siglo XVIII, no tendremos suficiente evidencia para afirmar que las afirmaciones de Locke eran susceptibles de ser interpretadas de la manera referida. Defoe y Addison no parecen haber cosificado (*reified*) el mundo de la especulación y el intercambio aludiendo a la labor que le confería valor y en consecuencia la substitución del *homo politicus* por el *homo faber* no tuvo lugar en su época. Por el contrario, estos autores buscaron legitimar el mundo del comercio apelando a las concepciones de la virtud pública, pero se encontraron frente al paradigma de un ciudadano cuya virtud no reposaba en su capacidad para el intercambio.

Desde esta perspectiva, dos eran las direcciones en las que podían encaminar su argumentación los pensadores augústeos. Cabía —en primer término— la posibilidad de optar por pensar que los fundamentos de la estructura política habían sido establecidos, como lo fueron en el pasado, en torno a la virtud, lo que a su vez presuponía la existencia de un individuo capaz de regirse y de conocerse a sí mismo, y de una estructura social que el miembro singular de la comunidad política podían conocer lo suficiente como para llegar a desenvolver en ella de manera conveniente el papel que le correspondiera. El fundamento material adecuado a este propósito era la tierra: la propiedad real que se reconocía como lo bastante estable para vincular a sucesivas generaciones en un entramado de relaciones sociales pertenecientes o fundadas en el orden de la naturaleza. La organización política resultante tendería a ser una república (*Commonwealth*) de propietarios independientes, encabezada por un monarca, dotada de una constitución equilibrada y antigua (*Ancient Constitution*), fortificada por costumbres inmemoriales que ayudarían a mantener tanto la independencia, como el lugar que debería corresponder a cada uno de los diferentes componentes sociales. Semejante república sería patriota en su defensa, pero evitaría la guerra y la tentación del imperio. Pero las ambivalencias inherentes al posicionamiento neoharringtoniano revelan que quienes optaron por esta posición no podían presentar la historia en términos de una continuidad ininterrumpida de valores. Se había producido un cambio y ellos miraban a un pasado y buscaban defender la virtud contra las fuerzas de la innovación, simbolizadas por el imperio comercial (*trading empire*) [78], los ejércitos profesionales permanentes (*standing army*) y el Crédito. La segunda posibilidad era la que propugnaba la especialización y la alienación de las capacidades creadoras del individuo; ciertamente, la fantasía, la ficción y la demencia social implicaban la amenaza de una conciencia falsa que engulliría a los hombres en una especie de *Dunciad* político *. Especialización y alienación representaban la corrupción y los espíritus que compartieron este segundo posicionamiento compartieron también la ten-

[78] E. A. Bloom y L. D. Bloom, *Joseph Addison's Social Animal*, cit., pp. 67-83 (cap. 4: «*The War of Economic Right*»), donde se expone de manera inteligente que el comercio engendra la guerra y consecuentemente debe justificarla.

* *Dunciad* es una referencia al ya referido famoso poema de Pope (*The Dunciad*) sobre los crétinos (*dunciad*, en inglés, cretino) y el declive de la cultura. (*N. del T.*)

dencia humanista a percibir la corrupción como irreversible. Su actitud hacia el cambio era por consiguiente negativa, pero a fuerza de repudiar la idea no llegaron a reconocer su existencia. Su pensamiento era maquiavélico en su reconocimiento del hecho de que la sociedad estaba siendo desplazada del orden que le correspondía en la lógica de la naturaleza, en cuanto entendían que el orden natural era algo que pertenecía al pasado, y en su afirmación de la existencia de algunas virtudes básicas (*ordini* y *principii*) a las que era posible retornar por medio de una legislación moral. Cuando estos autores señalaron a la frugalidad, la milicia y la independencia de las partes participantes en un ordenamiento constitucional equilibrado como los ideales que un parlamento, o un rey animado de espíritu cívico (*patriot*), podrían introducir de nuevo por medio de una legislación o con el ejemplo de la conducta educativa, demostraron de nuevo la existencia de una disyunción entre los componentes morales y materiales de la sociedad, entre valor e historia[79]. También para ellos era evidente que el cambio social no estaba garantizando ya la virtud, pero pretendieron que la virtud podía ser garantizada independientemente de las condiciones sociales y que incluso podría llegar a cambiarlas.

La alternativa contraria pasaba por admitir que gobernar consistía en manejar las pasiones. Si el dinero y el crédito habían disuelto el marco social dando lugar a una cambiante movilidad de objetos de deseo y ficciones nutridas de fantasías, entonces la pasión, la opinión y la imaginación serían, de hecho, los motores de la conducta humana y las fuentes de su cognición. Parece claro, sin embargo, de lo que hemos visto, que admitir tamaña suposición era un plato demasiado fuerte incluso para un intelectual con un estómago tan duro como Defoe. Defoe se esforzó, sobre todo cuando debió sufrir las provocaciones de Swift, en demostrar cómo la opinión y la pasión podrían perfectamente fundarse sobre la experiencia en lugar de la imaginación, y convertirse así en los medios adecuados para reconocer los bienes reales de los que tenía necesidad la sociedad y para saber cuál era la verdadera sociabilidad de los hombres. Sin embargo, y como ya vimos, esto no eliminaba la volatilidad histérica del Crédito y, por consiguiente, todos los recursos de la estabilidad social deberían ser movilizados por la corona, el Parlamento y el público para satisfacer el sistema nervioso extremadamente sensible del que estaba dotada la sociedad y para tener bajo control los impulsos emocionales de la esperanza humana y del miedo. Dicho de otro modo: un universo humano sujeto a tantas posibles variaciones no era susceptible de contener una jerarquía institucional de valores, fundada en un pasado al que constantemente se pensaba retornar. Existía ciertamente, una moralidad eterna, pero consistía en las virtudes de la sociabilidad y no en un conjunto cualquiera de estructuras del poder legislativo concebidas para garantizar la virtud.

La versión que de la historia daban los *Whig* de la *Court* no estaba, por tanto, directamente encaminada a legitimar la realidad existente, puesto que coincidía con la neoharringtoniana en tratar de localizar en el pasado una sociedad de guerreros propietarios de tierras, pero difería y se distanciaba de ella en que

[79] Kramnick, pp. 166-169, trata este punto haciendo referencia a Bolingbroke.

rechazaba la posibilidad de restaurarla y en que repudiaba la posibilidad de que fuera susceptible de encarnar principios capaces de ser restablecidos en el presente. El entendimiento de la política que a ella correspondía, como veremos más adelante, negaba que existiera una forma de equilibrar la constitución cuyos principios debieran ser reputados de fundamentales para el gobierno de la comunidad política. Para que así fuera, era preciso que existieran tanto una historia como una sociedad reconocibles ambas para los exponentes de la tradición clásica; algo imposible de esperar en un mundo construido en torno a una idea de crédito mueble y a unas expectativas igualmente cambiantes y en el que sólo tenían cabida sentimientos como la opinión y la pasión. El sistema de gobierno anhelado por los *Whigs* de la *Court* debería imperar sobre una sociedad concebida en valores muebles y poseería poderes soberanos de mando sólo por la ausencia de principios claramente reconocibles a los que fuera reconducible su autoridad. Su existencia se desenvolvía en un mundo histórico de cambio e incertidumbres y debería pragmáticamente hacer aquello que debe hacerse cuando se opera sobre las pasiones humanas en la manera en que en cada momento lo exijieran las circunstancias. En tanto los hombres permanecieran sociables —salvo cuando la avaricia y la imaginación los enloquecieran— persistirían virtudes reales, pasiones reales como la comprensión (*sympathy*) y la honestidad que permitirían afianzar el edificio de la comunidad política en un universo moral real. Pero la cuestión era siempre de índole pragmática: ¿el crédito estaba en armonía con la confianza?, ¿las opiniones de los hombres, sus esperanzas y sus miedos concernientes a otros hombres contribuían a estabilizar la sociedad y al incremento de la prosperidad? La tarea de gobernar —como nos recuerda a distancia la voz del Bernardo de Guicciardini— debía consistir en actuar para que esto sucediera y no en reformular constantemente, por medio de nuevas leyes, un marco formal considerado como el único referente en que puede florecer la virtud. Y si tal marco no existía, ¿no cabe pensar que el individuo en cuanto *zōon politikon* pudiera estar reafirmando permanentemente de manera formal su propio ser cívico, o renovando repetidamente sus principios? Su misión consistía en ocuparse de su vida social, en practicar sus virtudes y en contribuir al crédito y a la confianza que los hombres depositaban los unos en los otros [80]. Su mundo sería primariamente convencional y subjetivo, y sólo la experiencia (y el estado del mercado) le dirían hasta qué punto sus opiniones concernientes a la realidad descansaban realmente en la verdad. Llegados a este punto parece que hemos alcanzado el momento de definir esa «privatización» que los historiadores modernos se han aficionado a descubrir en las filosofías de la sociedad comercial (*commercial society*).

Este análisis del lenguaje de que se sirvió la conciencia social de la época augústea ha revelado su condición maquiavélica en varias formas que

[80] Addison, *The Freeholder* (1715-1716) en que aduce límites para participar individualmente en lo público tanto en intensidad como en amplitud. Véase n.os 5, 16, 24, 25, 29, 48, y especialmente n.os 51 (donde aparece una valoración positiva del pensamiento político moderno parangonable con el discurso de Hobbes acerca de las consecuencias políticas de la lectura de las filosofías politicas de los antiguos) y 52-55.

nunca habríamos descubierto de haber optado por construir nuestro estudio desde una explicación de Locke. Gracias a él, hemos podido comprobar que los paradigmas maquiavélico y harringtoniano sirvieron a los pensadores de finales del siglo XVIII para construir la imagen de una sociedad libre e incorrupta y que una terminología bastante consonante con el vocabulario maquiavélico de la *virtù* y la *fortuna* sería empleada para expresar la dinámica de innovación, de pérdida de legitimidad y de enorme fluidez a la que se debió que el rápido movimiento de cambio social se distanciara de ese ideal. Hemos descubierto, igualmente, que una nueva versión de la teoría clásica de la corrupción se había hecho necesaria para permitir un conocimiento de las relaciones crecientes entre gobierno, guerra y finanzas y que el belicismo mercantilista provocó un renacimiento del interés por las relaciones externas de unas repúblicas (*commonwealth*) con otras y con los imperios. Hemos descubierto también, que fue a través de la imagen del rentista, del funcionario y del especulador en fondos públicos, y no por medio del comerciante o de quien operaba en el mercado, que el capitalismo produjo su primera incursión y se involucró en la primera controversia de importancia en la historia del lenguaje de la teoría política inglesa. Asimismo, hemos descubierto que en «la ideología burguesa», el paradigma del hombre capitalista como *zōon politikon* se vio considerablemente lastrado en su desarrollo por la omnipresencia de los valores del aristotelismo y del humanismo cívico que definían virtualmente al rentista y al empresario (*entrepreneur*) como corruptos y que si de hecho el pensamiento capitalista acabó por privatizar al individuo, fue debido a que resultaba incapaz de encontrar una manera apropiada de presentarlo como ciudadano. «La ideología burguesa» cuya emergencia fue reputada por el viejo marxismo de históricamente inevitable, debió, por cuanto parece de lo expuesto, librar un forcejeo para garantizarse su derecho a la existencia y es posible que nunca lo haya conseguido por completo.

Por último, el conflicto entre propiedad inmueble (*real*) y mueble que los autores augústeos percibieron como un debate sobre los fundamentos materiales de la existencia social, trajo consigo una querella —o, hablando con más propiedad, una ambivalencia— entre los dos modos de epistemología de la sociedad. El modo de conocimiento de la sociedad a través del dinero y el crédito estuvo inequívocamente presente en todos los autores que se ocuparon de ella en términos de opinión y de pasión, de imaginación y de falsa conciencia. A este respecto, una conclusión evidente de este capítulo es que todo indica que la gran atención prestada por los filósofos del siglo XVIII a las relaciones entre razón y pasión tuvo bastante que ver con el conflicto entre *interest landed* e *interest monied*. Pero es importante insistir en que no se llega a esta conclusión a través de un análisis formal o informalmente marxista. Un marxista probablemente hubiera sostenido que el conflicto entre propiedad inmueble (*real*) y mueble era por sí solo, explicación bastante y suficiente de la atención prestada por los filósofos a la relación entre razón y pasión y, sin embargo, en nuestra argumentación no se ha hecho sentir en ningún momento semejante necesidad. El habitual procedimiento del marxismo de establecer las conexiones entre percepción social y relaciones de propiedad a través de un proceso de «*desmitification*», tampoco ha sido necesario aquí. Davenant y

Defoe eran plena y explícitamente conscientes de lo que querían decir. Y por eso en lugar de dedicarnos a realizar un ejercicio de análisis marxista, hemos tratado de estudiar los orígenes históricos del tipo de pensamiento que luego se encontrará en Marx. Los periodistas y críticos de la época augústea fueron los primeros intelectuales (*intellectuals* *) en recoger y expresar una toma de conciencia completamente profana (*secular*) de los cambios sociales y económicos producidos en su sociedad y en decir específicamente que esos cambios afectaban, a la vez, a sus valores y a sus modos de percibir la realidad social. Ellos hicieron un amplio uso de los paradigmas maquiavélicos para articular y expresar esta toma de conciencia.

* Pocock utiliza aquí una expresión francesa para efectuar un guiño a la historiografía francesa contemporánea que sitúa en el affaire Dreyfus y en el famoso manifiesto de apoyo a la carta abierta de Zola al Presidente de la República, el nacimiento de los intelectuales. Con independencia de que la relación entre una y otra situación es genealógica y no histórica, lo cierto es que el nacimiento de los intelectuales como clase y de la literatura como instrumento de socialización política encaminada a promover la acción del ciudadano, se remonta a la Inglaterra del XVII. Lo que no es obtáculo para ver en el movimiento de los intelectuales franceses de finales del XIX el punto de partida de un movimiento de connotaciones semejantes, que está en el origen del paradigma republicano que invadirá toda Europa —España incluida— durante el siglo XX. (*N. del T.*)

XIV. EL DEBATE DEL SIGLO XVIII

VIRTUD, PASIÓN Y COMERCIO

[I]

El debate que hemos puesto de manifiesto —la polémica entre virtud y pasión, tierra y comercio, república e imperio, valor e historia— servirá de soporte a una parte importante del pensamiento social del siglo XVIII. En los dos siguientes capítulos de este trabajo trataremos de examinar su papel en la Revolución americana y en la formación de los valores americanos, así como de encuadrar su historia en un contexto más amplio: el que se corresponde con el desarrollo del pensamiento europeo, de manera que Jefferson y Hamilton puedan emerger en una relación comprensible con Rousseau y Marx. Es posible demostrar que la Revolución y la Constitución americana de alguna manera representan el último acto del libro del Renacimiento cívico y que las ideas de la tradición del humanismo cívico —la mezcla entre pensamiento aristotélico y maquiavélico respecto del *zōon politikon*— proporcionan una clave importante para comprender las paradojas de las tensiones modernas entre el autoconocimiento que de sí mismo tiene el individuo (*individual self-awareness*) y la conciencia de sociedad, de propiedad, y de historia que posee. Los Padres fundadores de América (*American founders*) protagonizaron un «Momento maquiavélico» —un instante de crisis en la relación entre personalidad individual y sociedad, virtud y corrupción— pero, al mismo tiempo, vivieron un momento histórico en el que el problema, bien era dejado atrás o, y dependiendo del punto de vista, era considerado insoluble. Nuestra tarea en el capítulo presente consiste en entender, tan plenamente como sea posible, las razones por las que el complejo de ideas heredado en relación con la virtud republicana y de su lugar en el tiempo social, se transmitió en el siglo XVIII en una forma a la vez tan firmemente diamantina y tan vulnerable, tan poco modificada respecto de la originaria y tan radicalmente cuestionada.

La historia tal y como la hemos venido construyendo, nos enseña, primero, que el aserto ateniense de que el hombre era un *zōon politikon*, un ciudadano por naturaleza, fue revivido en una relación paradójica aunque no directamente competitiva, con el aserto cristiano que afirmaba que el hombre era un *homo religiosus* formado para vivir en una comunión transcendente y eterna, conocida, sin embargo, por el ominoso apelativo político de *civitas Dei*. En segundo lugar, nos dice que el debate posterior que en torno a ese postulado se produjo, llegó a confundirse con ciertas consecuencias con el enunciado protestante de la iglesia universal: todos los creyentes eran sacerdotes y la sociedad, más que la iglesia, la auténtica *ecclesia*. Pero, como quiera que el puritanismo seguido a este respecto por el deísmo racional

optó por negar de manera cada vez más sistemática la separación entre organización religiosa y sociedad, se hizo paulatinamente más necesario afirmar que la libertad cívica era lo mismo que la libertad religiosa y la virtud —en el sentido cívico— eran uno con la salvación. Los términos en los que estas demandas terminaron siendo formuladas podían resultar evangélicos y milenarios, y en el extremo contrario, postcristianos y utópicos; aunque en cualquier caso, uno y otro reflejaron la secularización de la personalidad, su creciente implicación en una proyección de la sociedad que era histórica y no esotérica. Ello no obstante y como quiera que la conciencia de lo que significaba el cristianismo transcendentalista no se extinguió, no se pudo olvidar que esa afirmación resultaba paradójica y subversiva: Montesquieu podría reiterar el reconocimiento efectuado por Maquiavelo de que la virtud cívica era autónoma (en el sentido de que se pertenecía a sí misma, *self-contained*) y profana (*secular*), y que no podía ser identificada ni con la comunión cristiana, ni con una moralidad social fundada en valores puramente cristianos [1]. Pero cuando el ciudadano, poco a poco, dejó de asemejarse a un santo, su personalidad cívica requirió de una *virtù* menos parecida a la capacidad de su alma para la redención y más a la autonomía del hombre megalopsíquico descrito por Aristóteles, o —en el período que nos ocupa— al *amour de soi-même* del que hablara Rousseau. Y una moralidad tal requería de un fundamento menos espiritual y más social, o incluso más material.

Hemos visto cómo esta fundamentación descansó, primero en las armas, y después en la propiedad —la propiedad mueble (*real*), hereditaria y, por así decirlo, natural, de la que la tierra era el supuesto paradigmático [2]—. En efecto, puesto que la función de la propiedad consistía en afirmar y mantener la realidad de la autonomía de la persona, su libertad y su virtud deberían contribuir a determinar, en la medida en que ello fuera posible, una realidad (*reality*) —nos sentimos tentados a utilizar la expresión *realty* (bien inmueble)— capaz de atravesar las generaciones y de permitir que los vivos sucedieran a los muertos en un orden real y natural [3]. Por lo tanto, la herencia apareció más que nunca como el modo de transmisión económica propia de una sociedad cuya existencia tenía un lugar en el tiempo. La tierra y la herencia permanecían así, como condiciones esenciales de la virtud, y la virtud a su vez lo fue de que el individuo pudiera afirmar la realidad de su propio ego personal ante sus propios ojos; existía un elemento de miedo existencial en aquel temor a la corrupción

[1] Son las palabras que se leen en «*L' Avertissement de l'auteur*» que precede a *l'Espirit des lois*. Ver referencia citada más adelante en n. 78.

[2] La propiedad era considerada, siempre técnicamente hablando, como un hecho artificial y no como una realidad natural (véanse al efecto las palabras de Ireton, en el capítulo XI). Se suponía que la propiedad se había formado en términos históricos cuando los hombres y sus familias se desplazaban libremente —y de ahí la expresión «*naturally*»—, por la superficie de la tierra. Se podía sostener que la propiedad de los rebaños de ovinos y bovinos que la había precedido era todavía más «natural».

[3] Véase el lenguaje de las *Reflections* de Burke, al que hago referencia en *Politics, Language and Time*, pp. 210-212, donde sostengo que para este autor la sociedad o la propiedad y los derechos son considerados como bienes hereditarios semejantes a la familia, siendo, por tanto, los más naturales.

tan preeminente en los valores sociales del siglo XVIII. Ciertamente, nada más se formuló el ideal de la propiedad como soporte de la personalidad individual, tan pronto pasó ésta a ser percibida como amenaza —y en ese sentido Locke contribuyó a dar expresión a ambigüedades que no habían significado nada en Harrington—. Fue así como aparecieron formas de propiedad que llevaban implícita la noción de dependencia: puestos burocráticos (*office*) a sueldo dependientes del clientelismo (*patronage*) político o privado, y el crédito público. El término apropiado en el vocabulario republicano para referir tal forma de propiedad era corrupción: la sustitución de la dependencia privada por la autoridad pública; y la amenaza que ella implicaba para la integridad individual y el autoconocimiento de uno mismo, se vio reforzada por la emergencia de formas de propiedad que parecían descansar en la fantasía y en una falsa conciencia. Una vez la propiedad pasó a ser percibida en términos de valor simbólico expresados en la moneda o en el crédito, los fundamentos de la personalidad se hicieron imaginarios, o mejor, vinieron a depender del consenso de otros: el individuo llegaba a existir, incluso ante sus propios ojos, únicamente en función del fluctuante valor que le imponía la evaluación de sus semejantes y estas evaluaciones aunque constantes y públicas, eran efectuadas de una manera demasiado irracional como para merecer la consideración de decisiones políticas de la virtud. Fue entonces cuando la amenaza de la corrupción se hizo sentir en términos especialmente pronunciados. Ahora nos corresponde determinar por qué, y cuáles fueron los efectos del hecho de que sus contemporáneos no consiguieran encontrar una respuesta capaz de depararles el apropiado consuelo o la satisfacción necesaria.

La contraética y la contrapolítica que hemos visto surgir descansaban en una concepción mitigada de la noción de fantasía o de imaginación, esto es, en la pasión, la opinión y el interés. En la medida en que la economía del crédito pudo ser presentada en términos convincentes como sustentada en el intercambio de bienes reales y percibida en clave de valor real, se la pudo disociar de la amenaza de falsa conciencia y atribuirle los conceptos de bien público y de virtud personal. Aquello que los estudiosos han llamado «la ética protestante» de la frugalidad, de la abnegación y de la reinversión del beneficio, permitía que la sociedad comercial (*trading society*) tuviera su propia versión de esa virtud clásica que consistía en poner el bien común (en este caso la circulación del comercio) por encima del beneficio personal. Pero en un nivel más elevado, la ética de la frugalidad se vio obligada a ceder su lugar y situarse detrás de la ética del interés personal. El propietario de la tierra (*landed man*), el sucesor del amo (*master*) del *oikos* clásico, disponía del suficiente ocio y autonomía como para poder juzgar lo que era bueno para los otros y para él mismo; pero los individuos comprometidos en el intercambio no podían discernir más que valores particulares —propios de la mercancía (*commodity*) que les pertenecía, o de aquel que pudiera corresponder a las mercancías por las que la habrían de intercambiar—. Su actividad no les obligaba e incluso no les permitía tener en cuenta el bien universal, ni actuar según sus dictados, y, en consecuencia, carecían de la racionalidad de los clásicos. Se deduce de ello que ese hombre no era dueño (*master*) consciente de sí mismo, y que, en última instancia, se encontraba movido por fuerzas irra-

cionales —las que gobiernan el universo del crédito más que las que rigen el universo del comercio—. Existieron ciertamente técnicas —de las que Addison fue maestro en el ámbito literario— para elevar su motivación por lo menos al rango de las formas inferiores de racionalidad y de moralidad: la opinión, la prudencia, la confianza, la compasión, incluso la caridad. Pero tras todo ello subyacía el antiguo problema de demostrar cómo podía operar racionalmente la sociedad cuando los individuos que la componían veían negada la posibilidad de poseer una racionalidad y una virtud plenas.

Naturalmente era posible encontrar soluciones al problema tratando de presentar a la sociedad como un mecanismo económico en el que el intercambio de géneros y la división del trabajo operaban transformando el egoísmo universal en beneficio universal. En Addison, Mandeville y Montesquieu encontramos representada de diferentes maneras [4] la imagen metafórica de la mujer que quiere un vestido nuevo por razones completamente egoístas y caprichosas —la mujer como consumidora caprichosa es una figura recurrente en la crítica social del período augústeo en el que las imágenes sexistas se repiten con frecuencia— cuyo propósito provoca al instante que mercaderes y artesanos se pongan a trabajar de manera que los beneficios que su deseo depara a la sociedad no se corresponden de ninguna forma con la trivialidad de su motivación. La razón que del hecho da Montesquieu es que «el interés [el egoísmo] es el monarca más grande de la tierra» [5]. Pero en un cierto e importante sentido, todo esto suponía bien disparar fuera del blanco, bien admitir un mal necesario: la moralidad social se distanciaba y se separaba de la moral personal y de la confianza del ego en su propia integridad y su propia realidad. Mandeville, cuyos principales escritos aparecieron entre 1714 y 1732, consiguió en su época una reputación similar a la que alcanzaran Maquiavelo y Hobbes en la suya, cuando proclamó que «los vicios privados» (*private vices*) eran «beneficios públicos» (*public benefits*). Con ello pretendía decir que la causa principal de la conducta social no era la autoestima (*self-love*), es decir, el amor por uno mismo —la estima a uno mismo— basado en el conocimiento que cada cual tiene de sí, aquello que Rousseau llamó «*amour de soi-même*»—, sino lo que Mandeville denominaba autoilusión o autocomplacencia (*self-liking*) —el gusto por sí mismo, el afecto hacia o por sí mismo que Rousseau vino en llamar «*amour-propre*», fundado en lo que uno se figura ser y en lo que otros piensan que es—[6]*. Sobre este presu-

[4] Addison, *Spectator*, n.º 69 (véase la edición de Bloom and Bloom, pp. 38-39); Mandeville, *Fable of the Bees*, nota G (ed. Harth, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, p. 120); Montesquieu, *Lettres Persanes*, citada, cap. VI.

[5] «[...] L'interêt est le plus grande monarque de la Terre», *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1949, p. 288.

[6] Véase *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, ed. e intro. M. At. Goldsmith, Frank Cass, Londres, 1971, pp. xiii, xxiii. La distincion de Rousseau en su *Discours sur les origines de l'inégalité* (Vaughan, ed.), *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Basil Blackwell, Oxford, 1962, tomo I, p. 217. Es interesante que Mandeville fuera consciente del significado y de la etimología e historia de la palabra *virtus* y de sus orígenes en un *ethos* guerrero; véase su prefacio al *Enquiry*, pp. iii-vii.

* La diferencia entre ambos conceptos es de fundamental trascendencia para toda la argumentación de Pocok. Mientras el *self-love*, el egoísmo sustentado en la autoestima, supone la

puesto, Mandeville construyó toda una compleja psicología social dominada por la idea de costumbre —a la que entendía más como los modos de comportamiento que como los usos, como fantasía antes que como experiencia— y de honor que no hacía referencia a ningún *ethos* feudal de orgullo y de vergüenza heroica, sino al producto de aquellas relaciones intersubjetivas que habían inducido a Defoe a usar el término honor como sinónimo de crédito. Lo que en el fondo afirmaba Mandeville era que el mundo de la economía y la política real descansaba en un universo de fantasía sostenido en el ego privado. Su afirmación disturbó profundamente a sus contemporáneos no tanto por acusarles de ser ávidos y egoístas, cuanto por recordarles su irrealidad y la necesidad de que permanecieran así para que la sociedad pudiera persistir. El espectro de la falsa conciencia había surgido y se estaba demostrando aun más aterrador que aquél de la *realpolitik* maquiavélica.

En efecto, en el *ethos* del humanista cívico el individuo se sabía un ser racional y virtuoso, en posesión de lo que podemos llamar «*amor de soi-même*», en tanto se reconocía como ciudadano y sabía cómo desempeñar su papel y tomar decisiones en el marco de la *politeia* o del modo de *vivere civile* de una república. Dado el carácter finito del espacio y del tiempo, y la inestabilidad de cualquier república, este modo de ser propio del humanismo cívico había resultado siempre un modo de autoafirmación del individuo de por sí precario y amenazado, que para existir precisaba de una virtud heroica, si no de una gracia especial. Los grandes teóricos florentinos habían hecho todo un ejercicio sobre las implicaciones de esta paradoja. Y en la Inglaterra puritana y en la Gran Bretaña augústea, había surgido una teoría del hombre libre (*freehold*) y de la propiedad inmueble (*real property*) como fundamento de la personalidad, de la autonomía y de la república (*commonwealth*). Pero esta teoría debió confrontarse con el desafío que le opusieron la aparición de las nuevas formas de propiedad y la economía política (*political economy*), y así, el problema de la afirmación de la individualidad y de la inestabilidad de todo lo que pertenecía al tiempo —en otras palabras, el problema del valor y de la historia— pasó a plantearse de una forma nueva. El universo de la propiedad real y de la autonomía personal parecían pertenecer ahora a un pasado histórico. Nuevas y dinámicas fuerzas, operantes en los ámbitos del poder del estado (*government*), del comercio y de la guerra estaban conformando un mundo que reemplazaría efectivamente al viejo, condenando al individuo a vivir un reino de fantasía, de pasión y de *amour-propre*. El individuo podía explicar este reino en el sentido de que podía identificar las fuerzas de la innovación que estaban produciendo el cambio; podía imaginarse a sí mismo y seguir las metas que le proponían sus pasiones y sus fantasías, pero no podía, ni explicarse a sí mismo, ni localizarse en

---

consideración del hombre como un sujeto que actúa sobre un mundo al que hace su objeto, el *self-liking*, la autocomplacencia o el afecto hacia o por sí mismo, basado en la imagen que otros tienen de uno, o en lo que uno mismo cree que debiera ser, significa hacer del hombre objeto de un mundo que no domina, de una realidad que se le impone. En el primer caso subsiste un hilo de continuidad lógica con aquel innovador maquiavélico cuya *virtù* se imponía a la *fortuna*, en el segundo la ruptura es total ya que es el mundo —real o figurado— quien domina al hombre. *(N. del T.)*

cuanto ser real y racional en medio de ese reino de fantasías y de pasiones. Por consiguiente, los mundos de la historia y del valor se excluían mutuamente y lo que más tarde sería descrito como alienación del hombre de su historia (*alientiion of man from his history*), había comenzado a hacerse sentir; lejos de considerarse como un simple producto de fuerzas históricas, el individuo cívico y propietario estaba dotado de una ética que de manera clara y nítida lo describían como un ciudadano de la virtud clásica, como habitando en una república clásica. Pero el precio a pagar por ello era considerar todos los cambios que estaban transformando el mundo de la política estatal (*government*), del comercio y de la guerra, como formas de corrupción —una corrupción sustancialmente igual a la que había transformado la Roma republicana en el Imperio—. De ahí aquel neoclasicismo tan intenso y obsesivo de la época. El paradigma dominante para el individuo que vivía en el mundo del valor era el del hombre cívico, pero el paradigma dominante para el individuo comprometido en el presente histórico —en la realidad que le había tocado vivir— era el del hombre económico e intersubjetivo, y resultaba particularmente difícil poner de acuerdo al uno con el otro.

Hemos visto, pues, que toda esta sociología de la libertad que había sido desarrollada a partir de Aristóteles por Maquiavelo y Harrington era accesible al pensamiento británico (y al francés anglófilo) en términos de una ideología «*Country*» o «*Old Whig*», que expresaba con todo detalle los valores de la libertad cívica, las condiciones morales y políticas que les permitían prosperar o que causaban su declive, y que contaba, también, con una interpretación de la historia inglesa y europea que explicaba cómo se formaron, cómo se desarrollaron y cómo se encontraban esos valores crecientemente expuestos al desafío de la corrupción. Pero igualmente descubrimos que esa ideología se vio obligada, en razón a sus postulados, a reputar de corruptas cierto número de importantes tendencias que consideraba propias de un mundo «moderno». En oposición a ella era posible encontrar una ideología, de la *Court*, prefigurada por Defoe y dotada de una retórica menos elocuente por ser moralmente menos normativa que identificaba con precisión las fuerzas que operaban en pro del cambio histórico y que explicaba de qué manera la estructura política (*government*) podía y debía trabajar en favor de esos nuevos fundamentos, pero que no fue capaz de suministrar una estructura moral coherente ni a la comunidad política equilibrada (*polity*), ni a la personalidad. La actitud de esta ideología ante el cambio histórico fue una aceptación pragmática: negó que la vida política estuviera construida sobre principios a los que fuera posible retornar (*ridursi*), mientras su teoría moral y filosófica afirmó que los resortes de la motivación y la percepción en el ser humano eran el orgullo y la pasión, la imaginación y el interés personal, y tendió a describir estos caracteres en términos mandevilianos y hobbesianos. Pero por difícil que resultara reconciliar las filosofías del valor y de la historia, de la virtud y la pasión, de la propiedad y el crédito, del egoísmo sustentado en la autoestima (*self-love*) y la autocomplacencia basada en el efecto a sí mismo (*self-liking*), las condiciones de la política británica en el siglo XVIII, muy especialmente la gran interdependencia entre *Court* y *Country*, obligaron a hacer un esfuerzo en ese sentido y a que ninguna de las dos ideologías pu-

diera imponerse a la otra sin efectuar alguna concesión. Pero en las colonias americanas —como sugiere insistentemente el estado actual de la investigación— la ideología que presentaba la virtud amenazada por la corrupción se encontró escasamente contrapesada por la idea de que fuera posible convivir con las fuerzas de la historia y contenerlas. Esta circunstancia contribuyó a provocar la división del mundo Atlántico que se consumó en la guerra civil de la Revolución americana. Justamente la Revolución americana ofreció a las inteligencias forjadas en el humanismo cívico la incomparable oportunidad de aplicar la sociología de la libertad al proceso legislativo en el acto fundacional de un estado; pero como las fuerzas del cambio y de la modernidad habían cruzado el Atlántico un poco antes de que el imperativo de organizar la política (*government*) impusiera su reconocimiento, se pudo comprobar que el esfuerzo por hacer operativa la legislación clásica iba a tener la oportunidad de evidenciar su crisis y poner de manifiesto sus paradojas.

[II]

Las *Cato's Letters* aparecieron originariamente en el *London Journal* entre 1720 y 1724, siendo sus autores John Trenchard —un veterano de la *paper war* de 1698— y su *protégé*, Thomas Gordon. Junto con *The Independent Whig* —otra publicación más anticlerical surgida de idéntica pluma—, fueron por aquellos días la lectura política más difundida entre los colonos ingleses de américa[7]. El Catón de las *Letters* se ocupaba fundamentalmente de diagnosticar y proponer remedio al estado de corrupción imperante en la Gran Bretaña que había puesto de manifiesto el escándalo de la quiebra de la Compañía de los Mares del Sur —en este sentido conviene recordar que las *Lettres Persanes* de Montesquieu (que datan de 1721) expresaban una preocupación similar relacionada con la situación provocada en Francia por el fracaso de los proyectos de John Law * vincu-

[7] Robbins, *The EighteenthCentury Commonwealthman*, pp. 115-125; Clinton Rossiter, *Seedtime of the Republic: the Origin of the American Tradition of Political Liberty*, Harcourt Brace, New York, 1953, pp. 141, 492; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, The Belknap Press, Cambridge, Mass., 1967, pp. 35-37, y *The Origins of American Politics*, Vintage Books, Nueva York, 1970, pp. 40-44; David L. Jacobson, *The English Libertarian Heritage*, Bobbs Merrill, Indianápolis, 1965, introducción (el trabajo consiste enteramente en una selección de textos de las *Cato's Letters*).

* El «affaire Law» en Francia ofreció muchas coincidencias y conexiones con el caso de la Compañía de los Mares del Sur de Gran Bretaña. Law era un banquero escocés protegido del regente Felipe de Orleans al que en 1716 se le permitió fundar un banco con un capital de seis millones de libras que recibió el derecho a emitir billetes convertibles contra su capital constitutivo. La buena aceptación del papel moneda impulsó a Law a efectuar nuevas emisiones y le exigió algo con que respaldarlas. Ese algo fue precisamente una compañía —la compañía del Misisipí— a la que por patente real se otorgó el monopolio de la explotación del oro supuestamente existente en aquella parte de América que por entonces era colonia de la Corona francesa. El éxito financiero de la operación llevó a Law a nuevas aventuras, y en concreto, a promover la cotización en bolsa de las acciones de la compañía. Se creó entonces un círculo perverso: el banco emitía papel y el papel se invertía en comprar acciones de la compañía; todo esto desencadenó una gigantesca especulación, desató una euforia financiera y terminó en

lados a la Compañía del Misisipí [8], aunque los problemas que preocupaban a Catón, a diferencia de lo que sucedía en Francia, venían siendo materia de debate en Gran Bretaña desde un cuarto de siglo antes—. Así las cosas, nada podía tener de extraño, ni por supuesto de ocasional, que un viejo adversario del ejército profesional permanente (*standing army*) se decidiera a denunciar una gigantesca conspiración de los «*monied interest*» ya que, a fin de cuentas, ambos fenómenos eran reputados parte del mismo fenómeno. Catón —Trenchard fue el autor de la mayoría de los artículos, aun cuando las contribuciones de Gordon también fueran numerosas— desarrolló una crítica de la corrupción en clave inequívocamente maquiavélica y neoharringtoniana, al tiempo que efectuaba una exposición de los supuestos constitutivos de la forma política republicana que era su opuesto. Así, por ejemplo, Catón declaró de manera expresa que Inglaterra (o la Gran Bretaña) era una república de una especie particularmente afortunada que tenía a un rey por primer magistrado [9]. Esta república empieza a manifestar de manera inmediata, en la narración del Catón, características inequívocamente maquiavélicas: debe ser inexorable en sus venganzas contra quienes le hayan causado mal (los responsables de la Compañía de los Mares del Sur) [10], y su libertad no podrá pervivir mucho tiempo de no mediar cierta igualdad en la distribución de la propiedad y, por consiguiente, del poder [11]. Maquiavelo había discutido la necesidad de una *equalità* de ese tipo, pero, al igual que él, Catón tenía en mente no tanto la nivelación de la propiedad cuanto «una ley agraria o algo similar» («*an agrarian law, or something like it*») capaz de impedir que ningún individuo o grupo llegara a ser tan rico como para estar en condiciones de reducir a otros a una situación de dependencia [12]. Las palabras «o algo similar» («*or something like it*»), revelan que la Gran Bretaña no era —en opinión de Catón— una república (*commonwealth*) fundada únicamente en la propiedad de la tierra. Lo que en realidad temía Catón no era la reducción del hombre al vasallaje sino el endeudamiento y la corrupción que surgen de la dependencia que semejante estado trae consigo. La malversación (*peculation*) era el peor de todos los crímenes contra lo público (*public*) [13], los propietarios libres (*freeholders*) no deberían hacerse representar nunca en el Parlamento por «hombres comprometidos con compañías comerciales» («*men whose estates are embarked*

---

una tumultuosa quiebra que sólo la naturaleza absoluta del poder monárquico pudo acallar. Precisamente este escándalo fue el detonante del pánico que provocó en Gran Bretaña el estallido de la «burbuja de los mares del sur»: cuando los inversores británicos supieron lo que había sucedido en Francia con la pareja aventura de Law, empezaron a dudar de sus inversiones en la compañía, la duda impidió que se continuara alimentando el ciclo especulativo y provocó la catástrofe. *(N. del T.)*

[8] *Lettres Persanes*, XXIV, XCVIII, CXXXII, CXXXVIII, CXLII, CXLVI.

[9] *Cato's Letters: or, Essais on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*; 3.ª ed., Londres, 1723, II, 28.

[10] *Cato's Letters*, I, 6-7, y *passim*.

[11] *Cato's Letters*, I, II.

[12] *Cato's Letters*, II, 16, 71-74, 85-90.

[13] *Cato's Letters*, I, 134-135.

in companies»)[14]; las sociedades comerciales que operaban en régimen de monopolio como la *East Indies* o la de los Mares del Sur, reducían al propietario de tierras (*landowner*) al endeudamiento, causaban la destrucción del comercio, corrompían al gobierno (*government*) e introducían la desigualdad[15]. Spurius Melius, que pretendió reducir al pueblo romano a la dependencia monopolizando el suministro de grano, había sido el principal enemigo interior de la Roma de la época heroica[16] y, sin embargo, Harrington apenas le había dedicado una referencia pasajera cuando aludía a los peligros menores que el comercio podía representar para la libertad[17]. Por contra, Catón aceptaba plenamente el hecho de la misma manera que era plenamente consciente del peligro que semejante tipo de sociedad comportaba, pero sería necesario bastante más que una ley agraria para garantizar esa igualdad que hacía de los hombres seres igualmente libres e igualmente sometidos a la autoridad pública —iguales en su oportunidad de virtud, porque allí donde no existe igualdad tampoco cabe la virtud—.

Pero la igualdad, entendida en este sentido, tendía a excluir cualquier posible equivalencia con una ley agraria, y después de haber señalado lo indeseable de las compañías monopolistas y del pesado fardo que suponía la deuda pública, Catón no dice qué medidas específicas deberán adoptarse para garantizar la igualdad en un estado comercial (*trading society*). Si la «igualdad» («*equality*») no significa más que el igual sometimiento a la *res publica*, ¿qué necesidad se tiene (o se puede tener) de asegurarla de otro modo que no sea la simple reafirmación de la autoridad pública? —se trata de una nueva edición de aquel *ridurre ai principii* de Maquiavelo que, por lo demás, carecía de contenido concreto—. Pero (y para acercarse al problema desde otra perspectiva) como la autoridad pública se encuentra obstaculizada por multitud de desigualdades existe corrupción, y como donde hay corrupción no cabe virtud, la reafirmación de la *res publica* en su forma incorrupta se identifica con la reafirmación de la virtud. La apelación de Catón a la igualdad compensa con fervor moral lo que le falta de programa específico y aunque en la mayoría de las ocasiones se contenta con efectuar un simple llamamiento a la rectitud y a la independencia del pueblo, de sus representantes y magistrados, su reconvención no se limita a una invocación simplemente moral. El mal crucial de la corrupción era para muchos pensadores políticos un fenómeno que perturbaba el equilibrio de la constitución (*balance of the constitution*), y el problema planteado por la expansión de los interés financieros (*monied interest*) en la sociedad estaba en que pervertían las relaciones entre ejecutivo, parlamento y los propietarios (*propertied people*); por consiguiente, un llamamiento a la virtud y a la restitución de la *res publica* hu-

---

[14] *Cato's Letters*, III, 24.

[15] *Cato's Letters*, III, 199-213.

[16] *Cato's Letters*, I, 69-70.

[17] Toland, *Works*, p. 28: «As for dominion personal or in mony, it may now and then stir up a Melius or a Manlius, which, if tbe commonwealth be not provided with some kind of dictatorian power, may be dangerous, though it bas hin seldon or never succesful: because to property producing empire, it is requir'd that it should have som certain root or foot-hold, which, except in land, it cannot have, being otherwise as it were upon the wing.»

biera podido traducirse en un programa de restauración de las relaciones constitucionales en lo que —se suponía— había sido su forma propiamente equilibrada (*properly balanced form*).

Pero Catón no era primariamente un teórico constitucional y, como no lo era, el concepto de virtud que manejaba implicaba una política de moralidad personal. Siguiendo con su argumentación, encontraremos repetida en varias ocasiones la idea de que un estado comercial (*trading society*) poseía una psicología propia y que justamente este hecho complicaba la prosecución y preservación de la virtud. La visión de Catón no presupone, pues, una utopía agraria: por mucho que Gordon afirme en el prefacio necrológico de Trenchard que «aunque estuvo atento a conservar su patrimonio, en ningún caso se preocupó de aumentarlo» (*though he was careful to preserve his Estate, he was no ways anxious to increase it*) [18], la lectura de los textos de Trenchard evidencia con claridad su firme creencia en que una comunidad fundada únicamente sobre la tierra comporta de manera inevitable la barbarie y la servidumbre de Polonia o de los *Highlands* escoceses, y que el comercio debe sumarse a la agricultura si se pretenden superar los aspectos más tenebrosos de la sociedad gótica [19]. Es cierto que

> [...] en el primer Origen y Comienzo de los Estados, una Virtud basta y arisca, una Fiereza ruda y salvaje, y una Pasión desmesurada por la Libertad, son Cualidades generalmente Reputadas: De ellas provienen los éxitos militares, las Artes y las Ciencias domésticas y el Conocimiento y la Práctica (*Acquirements*) política necesarios para hacer los Estados poderosos y formidables en el Exterior y para preservar la Igualdad y la Felicidad y Seguridad Doméstica en el interior; por último, cuando se consiguen esos objetivos, de ellos siguen la Civilización, el Conocimiento especulativo, la Filosofía moral y experimental, con todas la demás ramas del Saber y todo su Cortejo de Musas [20].

Pero la transición desde una virtud sin pulir a otra virtud civilizada debe hacerse con la ayuda del comercio; y estamos seguros no sólo de que el comercio marítimo únicamente puede florecer allí donde existe libertad política (*civil liberty*), sino que esta actividad no representa peligro alguno para la libertad. Los hombres del mar (*sailors*) no amenazan la república (*commonwealth*) como lo hacen los ejércitos permanentes (*standing armies*). La virtud y la libertad protegen el comercio y, a su vez, el comercio asegura la libertad y la civilización: el refinamiento de las costumbres [21]. Pero era preciso construir una fórmula compleja para poder conjugar virtud y comercio, y nos

---

[18] *Cato's Letters*, I, lvii.

[19] *Cato's Letters*, II, 305.

[20] *Cato's Letters*, III, 27-28: «In the first Rise and Beginning of States, a rough and unhewn Virtue, a rude and savage Fierceness, and an unpolished Passion for Liberty, are the Qualities chiefly in Repute: To these succeed military Accomplishments, domestick Arts and Sciences, and such political Knowledge and Acquirements, as are necessary to make States great and formidable Abroad, and to preserve Equality and domestick Happiness and Security at Home; and lastly, when these are attained, follow Politeness, speculative Knowledge, moral and experimental Philosophy, with other Branches of Learning, and the whole Train of the Muses.»

[21] *Cato's Letters*, II, 272-277.

apercibimos de ello cuando descubrimos el considerable esfuerzo intelectual que es preciso efectuar para hacer la transición del comercio como fantasía al comercio como realidad enriquecida y ordenada.

> Nada es más cierto que el Comercio no puede ser forzado; es una Dama púdica y de humor cambiante que debe ser conquistada recurriendo a Lisonjas y a la Adulación, que rehúye siempre la Fuerza y el Poder; sólo toma asiento en determinadas Naciones, Sectas o Climas, aun cuando erra y viaja por la Tierra, fijando su Residencia allí donde encuentra mejor Acogida y Recepción más cordial; su Complexión es tan amorosa y delicada que es incapaz de respirar en una Atmósfera tiránica; La Fuerza y la Arbitrariedad son tan opuestos a su Naturaleza que basta sólo un leve toque de Espada para acabar con ella: Pero si se le procuran Entretenimientos placenteros y gentiles, se revela Amante (*Mistress*) agradecida y benéfica; hace que desiertos se conviertan en Campos fértiles, Villas en grandes Ciudades, Cabañas en Palacios, Mendigos en Príncipes, Cobardes en Héroes, Cretinos en Filósofos; transforma los hilos de Cosas agusanados en los más ricos Brocados, el Vellocino de Ovejas inofensivas en Orgullo y Ornamento de Reyes, y mediante una Metamorfosis los transmuta ulteriormente en ejércitos Poderosos y en Soberbias Flotas [22].

Pero nos encontramos en la isla de Circe; el matrimonio con semejante hechicera significa vivir en un mundo de magia y de transformación; el precio a pagar es someternos al gobierno de nuestra fantasía y de nuestras pasiones. Catón se prodiga en explicar con detalle que a los hombres los gobiernan las pasiones y no los principios [23], y que los objetivos en que ciframos nuestros miedos y nuestras esperanzas son, en su mayor parte, fantasías e ilusiones [24]; es el sonido de las palabras el que induce al hombre al engaño y al error [25], y en ese sentido, los agiotistas o especuladores en títulos (*stockjobbers*) son sólo una clase de malandrines que manipulan y corrompen a los seres humanos mediante imágenes de falsos bienes y falsos honores [26]. Y esto sucede no solamente porque la naturaleza humana tiene un lado débil sino porque es esencialmente «quimérica» y el hombre de bien, como el malvado, deben gobernar conociendo las pasiones humanas [27]. Y en este punto el lenguaje de las *Lettres* adquiere tonos hobbesianos:

---

[22] *Catto's Letters*, II, 267. «Nothing is more certain than that Trade cannot be forced; she is a coy and humorous Dame, who must be won by Flattery and Allurements, and always flies Force and Power; she is not confined Nations, Sects, or Climates, but travels and wanders about the Earth, till she fixes her Residence where she finds the best Welcome and kindest Reception; her Contexture is so nice and delicate, that she cannot breathe in a tyrannical Air; Will and Pleasure are so opposite to her Nature, that but touch her with the Sword and she dies: But if you give her gentle and kind Entertainment, she is a grateful and beneficent Mistress; she will turn Desarts into fruitful Fields, Villages into great Cities, Cottages into Palaces, Beggars into Princes, convert Cowards into Heroes, Blockheads into Philosophers; will change the Coverings of little Worms into the richest Brocades, the Fleeces of harmless Sheep into the Pride and Ornaments of Kings, and by a farther Metamorphosis will transmute them again into armed Hosts and haughty Fleets.»

[23] *Cato's Letters*, II, 77-84.

[24] *Cato's Letters*, II, 51.

[25] *Cato's Letters*, I, 82-83.

[26] *Cato's Letters*, II, 192-201.

[27] *Cato's Letters*, I, 124-127; II, 50-52.

> Cuando afirmamos que si acontece tal o cual Evento, seríamos dichosos, lo único que pretendemos, o que debiéramos querer decir, es que seríamos más dichosos de lo que ahora lo somos: Y también en esto a menudo erramos; nuevas Adquisiciones traen consigo nuevas Necesidades y las Necesidades imaginarias son tan excitantes como las reales. El Deseo Concluye con la Vida y sólo la Muerte es capaz de saciar los Apetitos[28].

Pero ello no comporta abandonar el ideal de virtud cívica. Y aun cuando Catón dice que servir al bien público es en sí mismo una pasión, y que las pasiones son buenas cuando sirven al público (*Publick)* y malas cuando no lo hacen, no duda en afirmar a continuación en términos inequívocos que:

> no hay Pasión que no resulte ciertamente loable cuando se centra en el interés Público (*Publick)* y hace de él su Objeto. Ambición, Avaricia, Venganza, son otras tantas Virtudes cuando tienen por objetivo el Bienestar (*Welfare*) general. Sé bien cuan extremadamente arduo y raro es para cualquier Hombre separar sus Pasiones de su Persona e Intereses; pero es cierto que han existido Hombres que han sabido hacerlo. *Bruto, Catón, Regulo, Timoleon, Dion* y *Epaminondas* lo hicieron, como también otros muchos entre los antiguos Griegos y Romanos; y, por mi parte, espero que *Inglaterra* cuente todavía con alguien de esa talla. Y aun cuando los hombres que persiguen el Interés público (*publick*) tengan primero en cuenta el interés propio y cuanto a él pueda ser útil; sirven todavía más al público si Subordinan lo propio a lo Público (*Publick)*, entonces acreditan, justamente, merecer reputación de virtuosos y honestos[29].

Estamos ante una *virtù* maquiavélica: la moralidad civil no siempre coincide con la moralidad personal, pero se trata, bien es cierto, de una de *virtù* real de tipo clásico. Las pasiones aparecen encaminadas a la consecución de bienes privados y particulares que nos resultan familiares desde el conocimiento de la tradición de la política y la ética aristotélica, y la virtud es aquella pasión por el logro del bien público con la que pueden entrar en conflicto las pasiones inferiores, pero hacia la que también pueden ser reconducidas; la corrupción es el fracaso, o las consecuencias del fracaso, de esa reconducción. El significado del término «*Publick*» (la *res publica*) se aproxima en cierta medida a lo que pronto deberá representar el gobierno para la teoría política de Hume: un procedimiento, esto es, un mecanismo dispuesto para obligar a los hombres a ver a largo en vez de a corto plazo, a identificar sus

---

[28] *Cato's Letters*, II, 51: «When we say, that if such a Thing happened, we would be easie; we can only mean, or ought only to mean, that we would be more, easie than we are: And in that too we are often mistaken; for new Acquisitions bring new Wants, and imaginary Wants are as pungent as real ones. So that there is the same End of Wishing as of Living, and Death only can still the Appetites.»

[29] *Cato's Letters*, II, 48-49: «There is scarce any one of the Passions but what is truly laudable, when it centers in the Publick, and makes that its Object. Ambition, Avarice, Revenge, are all so many Virtues, when they aim at the general Welfare. I know that it is exceeding hard and rare, for any Man to separate his Passions from his own Persons and Interest; but it is certain that there have been such Men. *Brutus, Cato, Regulus, Timoleon, Dion,* and *Epaminondas*, were such, as were many more ancient Greeks an Romans; and, I hope, *England* has still some such. And though in pursuing publick Views, Men regard themselves and their own Advantages; yet if they regard the Publick more, or their own in Subserviency to the Publick, they may justly be esteemed virtuous and good.»

intereses privados con el bien general, a erigir sobre el fundamento de las pasiones un edificio de virtud y razón, y de manera aun más inequívoca que en Hume, es también un procedimiento para hacer salir a los hombres de la caverna y obligarles a contemplar la luz del sol, para sacarles de un reino de imaginación y fantasía y hacerles entrar en otro de realidad. Se entiende así que los héroes de las antiguas *polis* no sean presentados como simples productos del mecanismo de socialización; su virtud es activa y auténtica, y puede ser invocada como medio de provocar la virtud en otros; el ejemplo moral del héroe virtuoso es citado junto con otros medios de prevenir la corrupción que son extraídos de la tradición clásica y humanista. El pueblo aparece así como «*guardia della libertà*»; si bien las limitaciones de su experiencia pública lo exponen a la posibilidad de resultar engañado por el sonido de palabras y objetos irreales, el hecho de que no busque el poder para sí mismo significa que no tiene ningún interés en multiplicar las fantasías para propiciar la corrupción de otros, y por esta razón, si se le concede tiempo suficiente, se puede confiar en él [30]. En una sociedad libre, donde el peligro de equívoco es en cualquier caso menor, incluso la fantasía puede tender al bien público, porque,

> como justamente observa Maquiavelo, *Cuando el Pueblo se encuentra descontento y alberga un Prejuicio contra sus Gobernantes, no existe Cosa ni Persona de la que no sienta temor* [31].

En cierto sentido, la desigualdad mantiene con la igualdad exactamente la misma relación que la *fortuna* mantiene con la *virtù*, lo que demuestra con especial claridad que la «igualdad» que necesitan las repúblicas es, hablando en propiedad, una *isonomía*. En efecto, los hombres son iguales por naturaleza en el sentido de que todos han sido dotados de idénticas capacidades, pero la fortuna distribuye injusta y caprichosamente las ventajas circunstanciales de este mundo, de suerte que unos poseen más que otros. Ello contribuye a fomentar unos deseos de emulación y de envidia, y a excitar un espíritu de codicia, que no carecen de utilidad en una sociedad; también contribuye a la existencia de una clase dirigente cuya autoridad impide que la tendencia a emular caiga en el exceso. Parece probable que los más afortunados y los menos, se refrenen mutuamente, y obliguen a sus respectivas pasiones a servir al bien común; la arbitrariedad inherente a la fortuna me desafía continuamente a afirmar mi virtud, recordándome que no es más que un don de la fortuna.

> No podemos venir al Mundo con más Ventajas naturales que otros Hombres; pero podemos adquirir más Virtudes de cuanto por lo general adquieren otros hombres. Ser grande no está entre las Posibilidades (*Power*) de cualquier Hombre; pero ser Bueno está al Alcance (*Power*) de todos: Así todo Hombre puede estar al mismo

---

[30] *Cato's Letters*, 153-156, 177-183.

[31] *Cato's Letters*, I, 180-181: «As *Machiavel* well observes, *When the People are dissatisfied, and have taken a Perjudice against their Governors, there is no Thing nor Person that they ought not to fear.*» Se trata de una referencia inequívocamente maquiavélica aunque no se incluya una referencia concreta que dé una pista del trabajo de Maquiavelo de donde está tomada.

> Nivel que otro, el más humilde al del más poderoso; de este modo los Hombres pueden llegar a ser iguales tanto moral como naturalmente [32].

Estas fuerzas y otras del mismo tipo, operan para preservar la virtud en las sociedades libres. Es evidente que, para Catón, la república clásica con su distribución de poderes y su sistema de rotación de oficios es el supuesto paradigmático de estado libre y que la *Ancient Constitution* de Inglaterra se asemejó a la república en muchos aspectos —incluido la rotación de magistraturas [33], lo que parece haber llevado al Catón de las *Letters* a incorporar en su propuesta la convocatoria frecuente de parlamentos (aunque nada se dice del hecho de que Trenchard hubiera apoyado el *Septennial Act* en 1717 *)—. Sin embargo, una modificación importante del razonamiento aparece en una fase ulterior de la argumentación [34]. En efecto, Catón no tarda en afirmar que Inglaterra, en su actual circunstancia, no se encuentra en condiciones de soportar ningún régimen (*form of government*) que no sea la monarquía limitada, porque la distribución de la propiedad reposa en la existencia de una aristocracia poderosa y de un clero dotado de beneficios y, ambos a su vez, precisan del clientelismo (*patronage*) de la corona para mantener la riqueza e influencia que hacen que los hombres dependan de ellos. En Inglaterra no existe, pues, esa igualdad en la propiedad necesaria para la existencia de una república pura (incluso, presumiblemente, de una república que pudiera tener a su cabeza un rey) y, asimismo, las relaciones entre monarquía y nobleza manifiestan aquella interdependencia inestable que caracterizara a la monarquía feudal o «Gótica» de Harrington. Las fuerzas habitualmente identificadas como factores de corrupción —cortesanos, *placemen*, compañías que monopolizaban el comercio— operaban para mantener con vida el sistema vigente; pero insiste Catón:

> Si ésta es la verdadera Circunstancia en que en el presente se encuentra *Inglaterra*, lo que a mi parecer es indiscutible, no cabe más opción, o no podemos hacer otra cosa que procurar que funcione lo mejor posible nuestra propia Constitución que, debidamente administrada, sirve excelentemente a la Libertad general y al afianzamiento de la Posesión de nuestros Bienes; y emplear nuestros mejores esfuerzos en dar respuesta a los otros Propósitos de la Virtud privada en la medida en que su Naturaleza resulte capaz de conducir a tal fin [35].

---

[32] *Cato's Letters*, II, 90; véase pp. 85-90 para un desarrollo completo del argumento: «We cannot bring more natural Advantages into the World, than other Men do; but we can acquire more Virtue in it than we generally acquire. To be great, is not in every Man's Power; but to be good, is in the Power of all: Thus far every Man may be upon a Level with another, the lowest with the highest; and Men might thus come to be morally as well as naturally equal.»

[33] *Cato's Letters*, II, 234-240.

* La *Septennial Act* de 1717 era la ley anteriormente aludida que ampliaba a siete años el período de duración de los parlamentos y que ponía fin a la anterior ley trienal. La *Triennal Act* de 1694 había sido una de las conquistas de los defensores del programa anticorrupción y su abrogación en 1717 se explica, además de por la amenaza que significaba la insurrección jacobita en el momento en que Jorge I de Hannover acababa de acceder al trono —que era más un pretexto que una verdadera razón de fondo—, por el deseo de dar estabilidad al naciente régimen de la oligarquía *whig*. *(N. del T.)*

[34] *Cato's Letters*, III, 159-165.

[35] *Cato's Letters*, III, 162-163: «If this be true Circunstance of *England* at present, as I conceive it indisputably is, we have nothing left to do, or indeed which we can do, but to make the

Espartano —o más bien *Veneciano*— *nactus es*; después de todo era obligado admitir que los ingleses no habían heredado una situación de igualdad en la distribución de la propiedad tan perfecta como para hacer posible la práctica de la virtud pública, opuesta a la virtud privada, en el marco de una república, y en consecuencia, deberían contentarse con extraer el mayor partido de lo que tenían. La monarquía limitada no es una república (*commonwealth*) perfectamente equilibrada, es simplemente un equilibrio (*balance*) entre las fuerzas que conducen a la libertad y las que llevan a la corrupción, entre propiedad y dependencia, entre ejecutivo y parlamento, y tal equilibrio es bueno para garantizar la supervivencia de la libertad y la virtud privada y prevenir los estragos de la corrupción y la fantasía. Quien habla aquí es Trenchard que se expresa teniendo por fondo los acontecimientos de 1714-1719: los *Old Whigs* que se habían unido a los *Tories* en un movimiento animado por sentimientos e ideas «*Country*», se vieron impulsados por los excesos de estos últimos en favor de la *High Church*, a aceptar el régimen *Whig* construido en la ideología de la *Court*[36]. Se trataba del régimen que acababa de aprobar la *Septennial Act*, que venía de atravesar la crisis desencadenada por el escándalo de la Compañía de los Mares del Sur y que se disponía a alcanzar la perfección con los gobiernos de Walpole *. Para los autores de raíz neoharringtoniana admitir esto significaba aceptar un régimen sustentado en el clientelismo (*patronage*) y en las finanzas que nunca podría ser considerado totalmente exento de corrupción y que nunca podría ser reducido a la pureza de un principio cualquiera. Y la aceptación de los hechos, es decir de la situación de facto imperante, significaba aceptar que la pasión y el interés ostentaban la supremacía.

---

best of our own Constitution, which, if duly administered, provides excellently well for general Liberty; and to secure the Possession of Property, and to use our best Endeavours to make it answer the other Purposes of private Virtue, as far as the Nature of it is capable of producing that End.»

[36] Sobre la decisión de los intelectuales vinculados al pensamiento Commonwealth de aceptar la *Septennial Act*, véase Robbins, pp. 109-110.

* Se trata del comienzo de la segunda fase del partido *whig* marcada por la renuncia a la ideología originaria y por el establecimiento del régimen de la oligarquía *whig*. Los sucesivos gobiernos de Robert Walpole significaron tanto el definitivo punto de partida del nacimiento de las convenciones en que se asienta el régimen parlamentario —primacía del primer ministro, solidaridad y coherencia interna del gabinete, irresponsabilidad del rey, responsabilidad política del gobierno— como el establecimiento consciente y sistemáticamente promovido desde el poder, del «régimen *whig*» y, con él, del modelo de corrupción (los críticos contemporáneos a Walpole se referían a él, con el seudónimo de Robin y a su régimen cono la «robinocracia» —el gobierno de los ladrones—, terminología en cierta forma recuperada por la literatura política americana de hoy para referirse a la «cleptocracia» que actualmente gobierna alguno de los antiguos países soviéticos) imperante en Gran Bretaña hasta las reformas de 1832 y de la era victoriana. Walpole como primer lord del tesoro —cargo que aún conserva el *premier* británico—, era un ministro del rey que ejercía, en la medida que el monarca lo consentía, sus atribuciones de prerrogativa; para evitar esa dependencia legal —que *de facto* estaba ocasionalmente atemperada por el desinterés de los dos primeros Hannover por los asuntos británicos— Walpole dirigió todos sus esfuerzos a trasferir el eje de gravedad de la política hacia el parlamento, tratando de establecer a tal fin un mecanismo que le permitiera responder ante los Comunes. Pero para impedir que esa responsabilidad pudiera significar el advenimiento de una nueva dependencia y se tradujera en una efectiva subordinación del gobierno a los Comunes, Walpole se sirvió de su condición de «dueño de la bolsa» para «fabricar» desde el gabinete par-

Pero hay otro aspecto que no pasa desapercibido a las imputaciones de Trenchard y Gordon al mundo de la corrupción y de la irrealidad (*unreality*). Tras extenderse en describir la falsa conciencia de una sociedad volcada en la especulación [37], en la que los hombres persiguen insensatamente el oro de fábula de proyectos de papel (en que están inscritos los títulos-valores), Catón se ocupa de retratar otras formas de falso honor y de falsa conciencia producto de un exceso de autoridad antes que de un exceso de libertad: es el caso del mundo de la monarquía absoluta en la que los hombres y sus valores no están sujetos únicamente al poder del autócrata, sino que existen incluso en la propia autoconsideración de cada individuo, tal y como los definen el monarca y sus cortesanos [38]. Sigue después, el mundo de la superstición y de los artificios clericales, que no es otra cosa que «el reino de las hadas» relatado por Hobbes en el Libro IV del *Leviathan*, donde los hombres se encuentran en un estado de sumisión condenados a vivir en un entramado imaginario de entidades y presencias irreales [39]. La alianza no explícita entre *Leviathan* y *Oceana* anteriormente apuntada, continúa operativa en el razonamiento neoharringtoniano. La autoridad del soberano y la virtud del ciudadano despejan el campo de fantasías y presentan las cosas y las personas como realmente son; pero mientras que para Hobbes la falsa conciencia desencadena la rebelión, en la tradición republicana desemboca en la corrupción. Los hombres que viven de fantasías son manipulados por otros hombres que se sirven de la imaginación como instrumento de su poder. Los autócratas, clérigos y los agiotistas o traficantes de títulos (*stockjobbers*) forman un enemigo común y la estructura de su argumentación en los términos en los que los hemos venido presentando sugiere que son propiamente estos últimos los que actúan de catalizador que precipita la eclosión de la teoría. En las *Letters Persanes*, escritas aproximadamente en la misma época que las *Letters* de Catón bajo el impacto del fracaso de la Compañía del Misisipí, Law aparece como un mago venido del norte que vende sacos llenos de aire haciendo creer a la gente que es oro [40]. La autoridad de Law para operar de ese modo procede de un rey cuyos cortesanos viven y condenan a otros a vivir, en un universo mental construido en una idea de honor entendida solo como reputación, y cuya determinación corresponde en parte a la autoridad (*fiat*) del autócrata, en parte a la autoilusión (*self-delusion*), que recíprocamente alimentan los propios cortesanos [41]. El cortesano es equiparado al sacerdote, al monje y al falso filó-

---

lamentos favorables. No serían —como en el caso de Danby o Harley— los reyes quienes se servían de la *influence* para mediatizar el parlamento, sino el *premier* —un cargo de nuevo cuño— quien pugnaba por zafarse de una dependencia de la Corona que constitucionalmente continuaría existiendo todavía durante mucho tiempo, el que pretendiera abrirse una posición de poder a costa de pasar a depender formalmente de una instancia cuya autonomía real falseaba. La dependencia formal que entrañaba la responsabilidad del gabinete ante el parlamento era, pues, negada en términos efectivos por una relación entre elecciones y composición del gobierno basada en la *influence* de la oligarquía *whig* dirigida por y desde el gabinete. *(N. del T.)*

[37] *Cato's Letters*, I, 16-17, 25-27.

[38] *Cato's Letters*, I, 88-90.

[39] *Cato's Letters*, II, 105-112.

[40] *Lettres Persanes*, CXLII.

[41] *Lettres Persanes*, LXXXVII-XC.

sofo, y los comentaristas de las *Lettres Persanes* que desde la distancia contemplan la tragedia del harén de Usbek[42], insisten en asimilar al eunuco y al ciudadano corrupto a la mujer alienada, dando a entender así, que Montesquieu desplaza el análisis desde la fantasía y la corrupción, hacia la base sexual del *oikos* clásico. De ser esto cierto, Montesquieu habría renunciado a admitir la existencia de una *virtus* en el propio matrimonio (Mandeville había llamado la atención sobre el carácter masculino del término derivado de la raíz *vir*). De hecho, el único caso de relaciones sentimentales idílicas que recoge su libro son aquellas incestuosas que mantienen hermano y hermana basadas en un erotismo poliédrico[43], lo que nos permite colegir que Montesquieu desconfiaba completamente de la exogamia. Pero, sin que sea preciso ir más allá en el desarrollo de toda esta argumentación, resulta evidente que la oposición entre virtud y falsa conciencia es capaz de soportar un amplio elenco de análisis sociológicos.

Posiblemente mucho más significativo al respecto sea el hecho de que tanto Catón como Montesquieu, insuflan a su causa un vigoroso anticlericalismo. El hombre virtuoso es capaz de conducir por sí mismo su propio culto, y lo hace de una manera que cuando no es privado asume los caracteres de lo cívico. Por contra, el clérigo que recaba el monopolio en materia de culto, se presenta del mismo modo que el soldado, el abogado y el agiotista o especulador en títulos (*stockjobber*), como alguien que introduce la corrupción interponiéndose en el ejercicio de una virtud que todos los hombres deben practicar en igual medida, y que —tal y como sucede con el último de estos personajes— sólo puede conseguir inculcando imágenes irreales en las mentes de aquellos a los que engaña para corromper[44]. En este sentido, conviene recordar que Trenchard y Gordon compartían su visión con el *Plato Redivivus* de Neville y que el republicanismo de Harrington coincidía con la tradición Independiente cuando proponía reducir al clero a la condición de funcionarios cívicos. Asimismo es de destacar la existencia en los primeros años del siglo XVIII de una importante correlación entre republicanismo neoharringtoniano y deísmo. Y en esta misma línea de consideraciones importa no olvidar a Swift y sus *Sentiments of a Church of England Man*; pero la saga del republicanismo incluye también, además de al propio Catón, a los Toland, Bolingbroke, y en Francia a un Henri de Boulainvilliers: un fervoroso exponente de la subterránea corriente anticristiana cuyos trabajos *Essai sur la Noblesse* y *Lettres sur les Parlements* aspiraban imbuir a la nobleza francesa de una *virtù* autónoma fundada en la *sang* y en la *épée*, en vez de en la libre propiedad de la tierra (que caracterizaba al *freehold*)[45]. Franco Venturi ha suge-

---

[42] Marshall Bernan, *The politics of Authenticity,* Athenum, Nueva York, 1970, y Orest Ranum, «Personality and Politics in the *Persian Letters*», *Political Science Quaterly,* 84, n.º 4 (1969), pp. 606-627.

[43] La historia de Aferidone y Astarte, en *Lettre* LXVII, y la de Anais e Ibrahim en la *Lettre* CXLI.

[44] El volumen IV de las *Cato's Letters*, así como la serie de *The Independente Whig* que la acompañan, están dedicadas en profundidad a la preparación de esta tesis.

[45] Renée Simon, *Henry de Boulainviller; historien, politique, philosophe, astrologue, 1658-1722*, Boivin, París, 1941, y *Un révolté du XVIIIe siècle, Henry Boulainviller*, Editions du

rido que el modelo republicano, en su variante inglesa, efectuó una contribución más importante al primer iluminismo de lo que habitualmente se reconoce [46], y de esa contribución es interesante destacar que republicanismo y deísmo condujeron la cruzada inglesa y puritana contra un clero que disfrutaba de una autoridad separada y de *iure divino*.

Sin embargo, la continuidad entre Puritanismo y deísmo se vio afectada por una crucial ruptura. Hemos visto que el pensamiento de Harrington se había forjado —de manera quizá mecánicamente oscura— en los moldes de una antigua tradición que exigía que la república estuviera situada en un Momento apocalíptico (*apocalyptic Moment*), lo que había significado conformar una nueva tradición de la que el Puritanismo ofrecía innumerables muestras. Ahora en cambio, lo apocalíptico reposaba en la profecía y Hobbes se contaba entre los pensadores de la profecía, mientras que deísmo e Ilustración descansaban, por lo general, en un rechazo especialmente radical de la profecía, de la revelación, y del conjunto de modos hebreos de pensamiento. Por consiguiente, sólo habría sido posible preservar la existencia de una línea de continuidad entre deísmo y Puritanismo —al menos en lo que nos concierne— poniendo el énfasis en cuestiones como la tendencia a la autosecularización inherente al apocalipsis, la emergencia de corrientes socianas contra las tendencias mileniaristas en la herencia postpuritana —Toland contribuyó a trasmitir al pensamiento del siglo XVIII las enseñanzas de Milton y Harrington—, y el proceso de transición del milenio a la utopía que estudiara Tuveson. Y es que cuanto más consigamos entroncar el deísmo republicano inglés en la herencia Puritana, más propensos estaremos a poner el acento en aquellos datos y dimensiones de la realidad que demuestran que Inglaterra era demasiado moderna como para tener necesidad de una Ilustración y que de hecho se encontraba ya sumida en una querella con la modernidad. Las *Cato's Letters* y las *Lettres Persanes* denunciaban por igual los dos tipos de autocracia: el clericalismo y la corrupción asociada a la especulación financiera; pero en los países donde la monarquía absoluta y el catolicismo tridentino eran realidades tangibles y efectivas, no podía jugar el papel de adorno retórico en la crítica contra la corrupción que estaba desempeñando en Inglaterra. Y mientras los *philosophes* pugnaban por liberar la historia profana (*secular*) de la autoridad de los libros sagrados, los críticos de la sociedad del postmilenarismo augústeo se dedicaban a examinar el impacto de cambio histórico en una teoría humanista de una personalidad social que era ya completamente profana (*secular*). Era bastante más que una simple persistencia de las concepciones medievales y renacentistas del *senectus mundi* —que distaban mucho de haber muerto— lo que inducía a los pensadores de la era augústea a continuar reflexionando sobre una concepción cíclica de la corrupción de las naciones [47]. Estos hombres contaban con una teoría sociológica y secularizada de la personalidad cívica cuyos pa-

---

nouvel humanisme, Garches, 1948; Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton University Press, 1938.

[46] Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, 1971.

[47] Por ejemplo, *Cato's Letters*, I, 121.

rámetros indicaban que desde hacía varios siglos el cambio social no había hecho más que minar los fundamentos del civismo. Tras su combatividad *Whig* se escondía una realidad protorroussoniana más próxima a los románticos que a las páginas de aquellos *philosophes* de que estaban embebidos. Cabe sugerir que los «*Olds whigs*» que aparecieron aproximadamente hacia 1698, fueron los primeros intelectuales que desde la izquierda denunciaron a la dirección oficial de su propio partido por haber traicionado sus propios postulados laicos. Y aquellos poetas y sátiros que después de 1730 siguieron y formaron parte del circulo de Bolingbroke —a los que llamamos *whigs* independientes o *tories* independientes—, erigieron en torno a la persona de sir Robert Walpole una figura doblemente simbólica: para ellos un monstruo de corrupción, para nosotros el primer estadista moderno capaz de convencer a una *intelligentsia* moderna de que su política y su personalidad estaban minando la estructura moral de la sociedad humana[48]. Su lenguaje era humanista, su enemigo, la modernidad, y en su postura había algo del siglo XVI y algo del siglo XX. La ilustración que se encontraba todavía en su fase emergente, tendría que recorrer aún un largo camino para dejar atrás semejante dualismo.

[III]

El equivalente angloatlántico del «Momento maquiavélico» presentaba —como hemos podido constatar— ciertas complejidades positivas en los ámbitos de la económica y de la psicología que no existían en el original florentino. La formulación más resonante de los aspectos constitucionales de ese momento se encuentra en las páginas que Henry de St. John, Vizconde de Bolingbroke, escribiera entre su primer y segundo exilio —uno como otro producto de una decisión voluntaria— cuando decidió poner en marcha una campaña de prensa y una protesta panfletaria contra la administración de Walpole que se expresó en un lenguaje directamente conectado con el utilizado en las polémicas de 1698-1702 y 1711-1714[49]. El programa *Country* —Parlamentos frecuentes, supresión de los *placemen*, exigencia de ciertas cualificaciones de propiedad territorial para ser elegible a la cámara de los Comunes— remontaba sus orígenes a los ataques que en 1675 había recibido el ministerio Danby y que más tarde tendría continuación en una polémica contra la forma de conducir la guerra y sus efectos sobre la vida política y las finanzas. Tras la caída del partido *tory* en 1714, los diferentes ministerios *whig* que se sucedieron en el poder, sin contestar la decisión de retirarse de las guerras europeas a gran escala, se habían aprestado a construir aquel estilo político que permitió «el desarrollo de la oligarquía» «*the growth of oli-*

[48] Véase Kramnick *Bolingbroke and His Circle*, y la recensión que de este libro he hecho en el *Journal of Modern History*, 42, n.º 2 (1970), pp. 251-254.

[49] El libro de Krammick es el mejor estudio sobre el pensamiento de esas controversias; H. T. Dickinson, *Bolingbroke*, Constable, Londres, 1970, relata con gran detalle la relación entre esta controversia y la de Bolingbroke.

garchy»[50]. Las características de aquel régimen eran: un ejecutivo fuerte y estable que representa ante el parlamento a una monarquía decididamente protestante y una paulatina disminución de la competencia política, mientras sus instrumentos incluían, las elecciones amañadas, la *Septennial Act* (que había reemplazado a la precedente *Triennal Act*) que ampliaba a siete años la duración del Parlamento, y un sistema de gestión de la política en el que el clientelismo (*patronage*) desempeñaba un papel visible aunque no excesivo. Por otro lado, aquel régimen preservaba la estructura financiera que hacía pivotar sobre los bancos y los títulos de la deuda pública el esfuerzo de guerra, y en cuya continuidad como factor permanente de gobierno, sus adversarios, que la denunciaban como fenómeno propiciatorio de la corrupción, creían ver el cumplimiento de sus más negros presagios —la histeria desencadenada por el *affaire* de «la burbuja de los mares del Sur» (*South sea bubble*) no había ayudado en nada a disminuir sus temores—. Por tanto, medio siglo después de haber sido elaborado, el vocabulario de la ideología *Country*, desde el rechazo a los ejércitos permanentes (*standing army*) a la denuncia de los agiotistas o especuladores financieros (*stockjobbers*), continuaba siendo válido y perfectamente útil. Y aun cuando el gobierno de Walpole fuera decididamente pacifista, Bolingbroke y Pulteney en su periódico *The Craftsman*, contando con la colaboración de autores de la talla de Pope, Swift, Gay, Arbuthnot y Fielding, lo atacaron sirviéndose del lenguaje utilizado contra los gobiernos belicistas de los reinados de Guillermo III y Ana para presentarlo como su sucesor y continuador histórico.

La función de la ideología *Country* era movilizar a los caballeros de los condados (*Country gentlemen*) y a sus representantes independientes en el Parlamento, contra la administración del momento*, y la retórica de la virtud a tal efecto empleada contenía tanto aspectos constitucionales como aspectos morales. Esta característica, como fácilmente puede comprenderse, la mantenía dentro de los límites de la corriente clásica principal de la que participaban Bolingbroke y sus seguidores. Sabemos bien que la república equilibrada (*polity aristotélica*), paradigma último de todo el humanismo cívico, comportaba simultáneamente una distribución de funciones y poderes políticos y una colaboración entre los diferentes tipos de virtud. De hecho, los términos *virtus* y *virtù* habían sido utilizados para expresar tanto la noción de poder como para denotar una cualidad moral. Bolingbroke, como todos los ideólogos que se reconocían en la tradición *Country*, trató de explotar esa ambivalencia para intentar resolver su principal contradicción: aceptar las implicaciones constitucionales de la *Glorious Revolution* de 1688, rechazando al mismo tiempo vigorosamente las presuntas consecuencias corruptoras de la «revolución financiera» que la había acompañado de manera inseparable. Y

[50] No es necesario que insista en que los términos están tomados en préstamo de J. H. Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1660-1730*, Macmillan, Londres, 1967. [Se trata del trabajo clásico que desde una perspectiva moderna estudia el nacimiento y la consolidación del régimen parlamentario. (*N. del T.*)]

* No deben confundirse los independientes que representaban a los Condados, último refugio de la ideología *Country*, con los independientes religiosos o puritanos que en el siglo XVII constituyeron una Iglesia separada de la oficial anglicana. (*N. del T.*)

para resolverlo se sirvió de medios que recordaban a la ambivalencia subyacente en el fondo de la *King's Answer to the Nineteen Propositions*. Este documento, formulando con autoridad la doctrina de que Inglaterra disfrutaba de una constitución equilibrada (*balanced constitution*), había dejado no obstante sin responder un interrogante capital: ¿rey, lores y comunes —que simbolizan la clásica trilogía del uno, los pocos y los muchos— mantenían una relación de colaboración y equilibrio en el proceso de legislación, o bien una relación de colaboración entre diferentes funciones y poderes dentro de un proceso de gobierno entendido en un sentido amplio, o una relación de colaboración de diferentes virtudes sociales dentro de un *politeia* o *res publica*? Como ya sabemos, sólo cuando el concepto de legislación adquiere un grado de importancia sumo, se hace realmente necesario establecer la distinción entre todas esas posibles significaciones.

Desde el día en que Shaftesbury iniciara el primer ataque contra la corona y sus servidores, acusándola de corromper a los comunes, la Cámara había sido capaz de acuñar una expresión retórica para responder al ataque del «ejecutivo» (o de los « ministros») reprochándole pretender reducir al «legislativo» (o a los «representantes») a un estado de dependencia o de sujeción que perturbaba el «equilibrio» (*balance*) constitucional de consecuencias potencialmente más graves que los acontecimientos de 1642; pero las ambigüedades se mantenían subyacentes. Siempre que se había presentado un conflicto entre prerrogativa y parlamento el lenguaje del «equilibrio» (*balance*) había sido utilizado en un sentido funcional, y el partido agresor había cargado con la imputación de usurpar una jurisdicción que en propiedad no le correspondía. Pero cuando —como sucedía cada vez más a menudo— las imputaciones en juego eran el clientelismo (*patronage*) y la corrupción, la condena al ejecutivo provenía no tanto del hecho de excederse en sus poderes constitucionales, cuanto por haber reducido a los miembros individuales que componían el cuerpo legislativo a una dependencia personal y degradante de la corona y de los recursos financieros por ella controlados. Y aún cuando ello suponía un importante cambio cualitativo que implicaba un desplazamiento del eje de gravedad desde el lenguaje de la función al de la virtud, nunca se había llegado a establecer una distinción clara entre ambos lenguajes que consiguientemente tendían a confundirse. Incluso la emergencia de los «*monied interest*» descrita en términos historiográficos como la eclosión de una «nueva forma de propiedad», se creía que representaba un aumento de «*the influence of the Crown*» que veía incrementado el número y la riqueza de las personas a su cargo. Todo esto tenía, sin embargo, un corolario: se temía que las amenazas al equilibrio (*balance*) constitucional y el crecimiento del poder del ejecutivo, abrieran camino a los terribles desafíos sociales y morales a que hemos aludido. Perturbar el equilibrio significaba, como siempre, corromper la virtud.

Una de las hipótesis más penetrantes de Bolingbroke en relación con la historia moderna era que el peligro que tiempo atrás representara la prerrogativa regia había sido virtualmente reemplazado ahora en la vida política británica por el peligro de la corrupción —un argumento de fondo neoharring-

toniano—[51], lo que no le impedía continuar sirviéndose de manera simultánea de ambos lenguajes: mezclando y confundiendo el discurso de la función con el de la moralidad; confusión que pudo afectar al pensamiento de Montesquieu y a su través, haber sido trasmitida a los *American Founding Fathers*. En esto radica el famoso problema de la «separación de poderes» [52]. Bolingbroke se sirve en ocasiones de una terminología que parece sugerir que rey, lores y comunes realizaban funciones políticas separadas que se podían corresponder con las actividades del ejecutivo, judicial y legislativo,y que el equilibrio (*balance*) de la constitución consistía en la capacidad de cualquiera de los tres poderes para controlar (*check*) a un tercero, y que puesto que resultaba vital impedir que cualquiera de ellos consiguiera establecer un ascendiente permanente sobre los otros dos, la «independencia» de cada uno de los tres debía ser preservada a toda costa. No obstante las muchas dificultades de aplicar este análisis al funcionamiento del régimen británico, es muy posible que Montesquieu, bajo la influencia de Bolingbroke [53], sustituyera la triada de poderes ejecutivo, judicial y legislativo por el dualismo de funciones propio del uno y de los muchos —la *deliberazione* y *approvazione* de Guicciardini, el «*debate*» y el «*result*» de Harrington— que como venían insistiendo los teóricos de la tradición filoveneciana, deberían mantenerse separados para constituir así una «separación de poderes» en sentido estricto. Bolingbroke fue rápidamente replicado desde los periódicos adversarios —escritos por personajes obscuros cuya capacidad ha sido frecuentemente subestimada— que le acusaron de aventurar una teoría quimérica de la constitución, a lo que respondió de manera inmediata, concediendo que no podía admitirse que el análisis del gobierno británico se redujera a los tres poderes completamente diferentes que anteriormente había señalado, Bolingbroke admitió que el rey, lores y comunes se encontraban unidos en una común actividad política que tan bien podía recibir el nombre de legislación como el de gobierno, e insistió, después, que con el término «independencia» (*independence*) no había pretendido referirse a una rigurosa separación de funciones, sino a la eliminación de «toda influencia, directa o indirecta» («*any influence, direct or indirect*») que cualquiera de los poderes pudiera pretender ejercer sobre los otros [54]. A menos que el argumento no quiera ser entendido como una formulación que termina girando en el vacío —lo que sucedió a menudo y todavía continúa sucediendo— el razonamiento de Bolingbroke debe ser interpretado no como la intromisión de una jurisdicción en los dominios de otra, sino como la corrupción que se produce cuando una «influencia indirecta» hace que los miembros de un cuerpo gobernante sean per-

---

[51] Ésa es en grandes líneas la tesis sostenida en la *Disertation Upon Parties (1733-1735)*.

[52] W. B. Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers: an analysis of the doctrine from its origin to the adoption of the United States Constitution*, Tulane Studies in Political Science, Nueva Orleans, 1965, y M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, The Clarendon Press, Oxford, 1967, son dos tratamientos completos del tema aun cuando adolecen de cierta falta de encuadramiento histórico.

[53] Robert Shackleton «Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers», French Studies, 3, 1949, 25-38, y *Montesquieu: a Critical Biography*, The Clarendon Press, Oxford, 1961.

[54] Dickinson, pp. 202-204, 305-306.

sonalmente dependientes de otro. Es decir expresándose no en el lenguaje de la función sino en el lenguaje de la moralidad. Y existe un número suficiente de pruebas que demuestrán que sus contemporáneos así lo comprendieron.

Pero la ambivalencia no podía ser disipada tan fácilmente. Argumentando que un gobierno, por medio de los tres poderes independientes, era un absurdo, los críticos de Bolingbroke no se limitaron únicamente a retomar el debate entre la soberanía y el gobierno mixto de los siglos XVI y XVII, sino que se hicieron eco de una línea de argumentación que se remontaba, al menos, al *Discourse of the Nobles and the Commons* de Swift, en el que se decía que en cualquier régimen político debería existir un poder último, absoluto e incontrolable, aun cuando el cometido que le correspondiera pudiera ser confiado perfectamente a un órgano complejo compuesto de elementos que operaran de manera concurrente (caso de *the king in Parliament*). En realidad, estos autores no hacían más que retornar a las posiciones de la *King's Answer to the Nineteen Propositions* o de la *Humble Petition and Advice* que afirmaban que los principios de un gobierno equilibrado (*balanced*) podían estar presentes en el interior de la estructura de aquella monarquía mixta y parlamentaria a la que Harrington había contrapuesto la necesidad de una verdadera república. Montesquieu, conviene destacarlo, a pesar de toda su teorización sobre la separación de poderes, aceptó virtualmente la posición de los críticos de Bolingbroke cuando afirmó que Harrington había erigido una forma de gobierno imaginario cuando tenía ante sus ojos otro real que recogía todo cuanto reclamaba[55]. Pero, además de esto, los críticos de Bolingbroke estaban advirtiendo algo que el *Plato Redivivus* había —cuanto menos— apuntado y que las *Cato's Letters* habían reconocido de manera más explícita: que la monarquía parlamentaria en la que rey, lores y comunes debían trabajar en común, no podía subsistir sin una cierta dosis de clientelismo (*patronage*) o de «*indirect influence*». Y la reinterpretación neoharringtoniana de la historia inglesa podía ser utilizada para defender esa idea desde la siguiente argumentación: en la sociedad feudal, el homenaje y el feudo habían sido vinculadas al objeto de asegurar que los hombres libres respondieran a la autoridad de sus superiores, pero una vez que la propiedad dejó de comportar un elemento de sometimiento fue preciso algo que tomara el relevo de los desaparecidos *liens de dépendance*. Trenchard puede haber esperado que una verdadera igualación de la propiedad llegara algún día incluso a hacer innecesaria la monarquía mixta, pero durante la década de 1740[56] se publicaron un conjunto de escritos cuya preocupación era exponer la manera de convertir en permanente la estructura de *influence* que había venido a reemplazar a la dependencia feudal. Se trataba de una consecuencia lógicamente implícita en la aceptación de la necesidad de la existencia de una soberanía parlamentaria.

---

[55] Montesquieu, *L'Esprit de Lois*, XI, 6: «[...] il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux.»

[56] *A Letter from a Bystander to a Member of Parliament* (1741); Earl of Egmont, *Faction Detected by the Evidence of Facts* (1743); obispo Samuel Squiere, *An Enquiry into the Foundation of the English Constitution* (1745), y *A Historical Essay upon the Balance of Civil Power in England* (1748).

Donato Giannotti habría seguido con interés esta parte del debate, rememorando sus propios esfuerzos por asegurar que uno de los tres elementos constitutivos de la comunidad política tuviera *poca dependenza* de los otros dos; el propio Bolingbroke había confesado una o dos veces, que la subordinación de los poderes era tan necesaria como su equilibrio (*balance*) para preservar el sistema político en un mundo imperfecto[57]. Pero en las circunstancias del siglo XVIII, sin embargo, era aun más difícil de lo que había sido en Florencia demostrar que la depedencia (*dependence*) y la influencia (*influence*) podían significar algo diferente de la simple corrupción. Se creía que el hombre que vivía en la expectativa de una recompensa por sus acciones cívicas era una criatura de pasión y no de virtud, y que por definición carecía de la cualidad necesaria para resistir a una ulterior degeneración. Por consiguiente, Bolingbroke, al no estar en condiciones de ofrecer sugerencias prácticas acerca de cómo eliminar el clientelismo (*patronage*) de la vida política, se veía obligado a idear constantemente nuevos procedimientos para reafirmar la virtud. Ello explica que hubiera asumido como propios ciertos postulados del programa *Country*: convocatoria frecuente de Parlamentos en vez de cada siete años, abolición de los *placemen* y de los ejércitos permanentes (*standing army*). Igual que permite comprender que uno de los motivos de su insistencia en la independencia de las tres partes del gobierno era su deseo de afirmar de la manera más rígida posible el equilibrio (*balance*) de poderes clásicos a fin de introducir en la constitución «principios» a los que fuera posible retornar «*return*» —el procedimiento más significativamente renacentista para reafirmar la virtud—. Pero incluso en este punto los escritos últimos de Bolingbroke manifestaron una posición ambivalente no coincidente con la mantenida en épocas anteriores[58], ya que en el período del *Craftsman* había hecho de la realidad histórica de sus principios un postulado de importancia cardinal, sirviéndose a menudo de la idealización de la sociedad «gótica» para descubrir una estructura de equilibrio (*balance*) en la *Ancient Constitution*. Pero también a este respecto sus críticos —Cook y Arnall en el *London Journal*, Lord Hervey en el *Ancient and*

---

[57] *Letters on the Spirit of Patriotism, on the Idea of a Patriot King, and on the State of Parties at the Accession of George the First* (Londres, 1749), p. 45: «[...] powers, necessary to maintain subordination, and to carry on even good government, and therefore necessary to be preserved in the crown, notwithstanding the abuse that is sometimes made of them; for no human institution can arrive at perfection, and the most that human wisdom can do, is to procure the same or greater good, at the expence of less evil.» El lenguaje, que es maquiavélico, parece aludir a la prerrogative y no a la «*influence*» contrariamente a lo que sugiere Dickinson, p. 345. Cf. *Letters*, p. 93: «There must be an absolute, unlimited and uncontroulable of power lodged *somewhere* in every government», pero ese poder es legislativo, y reside conjuntamente en *king, lords and commons*.

[58] *Letters*, p. 77 (*On the Idea of a Patriot King*): «My intention is not to introduce what I have to say concerning the duties of kings, by any nice inquiry into the *original* of their institution. What is to be known of it will appear plainly enough, to such as are able and can spare time to trace it, in the broken traditions which are come down to us of a few nations. But those, who are not able to trace it there, may trace something better and more worthy to be known, in their own thoughts: I mean what this institution *ought* to have been, whenever it began, according to the rule of *reason*, founded in the common *rights*, and *interests*, of mankind.»

Modern Liberty Stated and Compared— le atacaron a fondo demostrando, en la tradición de Brady y Defoe, que no había existido ninguna libertad antigua en el turbulento mundo de barones y vasallos, y, por consiguiente, que no había ningún principio al que retorna «*return*» [59]. Y es que a pesar de la ostentoria arrogancia de su estilo, Bolingbroke combatió toda su vida por una causa perdida; y no es contradecir esa afirmación señalar que los autores que escribieron en pro de Walpole se postularon en favor de un mundo de historia dinámica, carente de principios y de virtud, en el que los hombres eran gobernados por intereses y pasiones que hacían de ellos lo que eran en un determinado momento.

La dicotomía entre virtud e interés permite también explicar la incapacidad de Bolingbroke —y, en general, de los hombres de su época— para formular una teoría satisfactoria de los partidos. Para los autores actuales es bastante evidente que grupos de presión que compiten entre sí pueden funcionar de manera que deparen un beneficio global al conjunto del sistema político. Pero para los pensadores augústeos, muy dependientes todavía de las concepciones del aristotelismo, resultaba muy difícil entender cómo cualquier grupo que aspirase a satisfacer su interés privado, podía albergar el más mínimo sentimiento de bien común. Desprovisto de semejante interés, el partido no podía ser otra cosa que una facción (*faction*), y la facción se caracterizaba por impulsar a sus miembros a los excesos de la codicia y del frenesí, despojándolos de toda virtud, es decir, de un sentido del bien común que sólo los individuos, y en ningún caso los grupos, podían poseer. En sociedades como la romana o la maquiavélica, donde las relaciones entre órdenes habían sido configuradas de manera inadecuada, podían existir en provecho de todos partidos que encarnaran las virtudes, o «los principios», de la nobleza o del pueblo; y allí donde la propia república (*commonwealth*) estuviera amenazada, cabía muy bien la existencia (en lenguaje de Cicerón) de un partido de hombres de bien que la defendieran y una facción de hombres malos que operaran en su contra [60]. Bolingbroke sostenía que los términos *whig* y *tory* se habían quedado obsoletos y que sólo existía ya el partido *Country* o de la virtud, en lucha contra la *Court*, o sea con la facción que encarnaba la corrupción. Pero esto no era sustancialmente diferente de los argumentos invocados en 1714 por Toland y otros autores, cuando —después de años de denunciar al fenómeno partidario como instrumento de corrupción— habían terminado admitiendo que existían todavía *whigs* que defendían los postulados de 1688, y *tories* en los que no se podía confiar, y

[59] Kramnick, pp. 127-137.

[60] Existe actualmente (téngase en cuenta que Pocock escribe en 1973) una considerable literatura sobre la noción de partido en el siglo XVIII. Véanse, entre otros, Harvey C. Mansfield, Jr., *Statesmanship and Party Government*, Chicago University Press, 1965; Kurt Kluxen, *Das Problem der Politischen Opposition: Entwickheng und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik in 18 Jahrhunderst*, Friburgo y Múnich, 1956; Richard C. Hofstadter, *The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*, California University Press, Berkeley y Los Ángeles, 1969; J. A. W. Gunn, *Factions No More: Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth century England*, Frank Cass, Londres, 1972.

que, en consecuencia, un ejecutivo fuerte sostenido en un parlamento convocado a la manera de la *Septennial Act* era indispensable[61]. Para la mayoría de los hombres un partido sólo resultaba tolerable cuando se encontraba imbuido de principios y, por tanto, cuando era capaz de virtud; dos partidos que representaran intereses particulares diferentes perpetuarían el reinado de la corrupción y de la imaginación.

Bolingbroke advirtió una vez que la relación existente entre comercio y los agiotistas o especuladores en títulos (*stockjobbing*) era semejante a la que mediaba entre la facción y la libertad[62] (la conclusión polibiana que se impone es que sería sumamente difícil mantener separados los aspectos buenos y malos de cualquier «virtud»). Este apotegma revela la preeminencia y límites de su ideal de virtud, un ideal que quedaba reducido a la categoría de característica personal y pública: la devoción del ego hacia un bien universal en una forma u otra, que sólo estaría en condiciones de alcanzar un yo profundamente autónomo. La política debería ser reducida a ética si no se la quería ver reducida a corrupción; el lenguaje de estilo clásico así lo exigía, cualquiera que hubiera podido ser el grado de sinceridad de Bolingbroke o de quienes hubieran hecho uso de él. Por consiguiente, «la ciencia de virtud» («*science of virtue*») aristotélica, polibiana, maquiavélica y ahora también harringtoniana, o la sociología de la ética cívica, se encontró en la necesidad de ser reformulada con una fuerza y una capacidad comprensiva paradigmáticas para el conjunto del Occidente durante el siglo XVIII. Montesquieu fue, desde esta perspectiva, el mayor exponente (*practitioner*) de semejante ciencia, siendo éste el período histórico en que la reputación de Maquiavelo como cabeza visible del moralismo cívico alcanzó mayor reconocimiento, lo que permitió que permanecieran ocultas las referencias a su ambigüedad moral. Pero el precio a pagar por ello fue que, en adelante, cualquier tratado político que no consiguiera transcender los límites de esa retórica, sería no sólo capaz de concluir en una exhortación moral, sino en la sugerencia de que la virtud, en su condición de cualidad de la personalidad, era el único medio capaz de poner remedio a la corrupción. Maquiavelo había adoptado esa línea de razonamiento aun admitiendo que la virtud individual en una sociedad corrupta se enfrentaba a una tarea de tal calado que quien se hubiera limitado a operar con medios meramente humanos, resultaría con toda probabilidad derrotado: sólo aquellos que poseían dotes heroicas, casi divinas, o eran seres poseídos de una verdadera inspiración, podían aspirar al éxito. Los escritos posteriores de Bolingbroke, sobre todo aquellos que fueron elaborados después de su fracasada tentativa de derrocar a Walpole, no son más que exhortaciones a los líderes de sociedad y en última instancia a *the Patriot King*, a hacer gala de una virtud heroica y a redimir un mundo corrupto. En ese mismo orden de consideraciones, John Brown, un inteligente pero trágica-

[61] Compárense *The Art of Governing by Parties* (1701) de Toland con su *The State-Anatomy of Great Britain* (1714); ambas posturas no son irreconciliables: en el primer trabajo se sostiene que no es bueno que existan partidos mientras que en el segundo se afirma que los malvados han formado un partido y los hombres de bien deben asociarse para resistirlos.

[62] *Remarks on the History of England, Letter* XIV (2.º ed., Londres, 1747, p. 169).

mente inestable[63] discípulo de Maquiavelo, Catón, Bolingbroke y Montesquieu, que escribió entre 1757 y 1765, concluía su libro más conocido con la afirmación de que el único remedio a la decadencia nacional era el ejemplo moral de «algún gran ministro» («*some great minister*»)[64]. Se ha criticado a Bolingbroke por haber abandonado el materialismo empírico harringtoniano en favor de un idealismo moral maquiavélico[65], pero al respecto, conviene tener en cuenta, en primer lugar, que una virtud cívica era una dedicación al bien público universal que antes o después debiera ser percibida como independiente de causas sociales contingentes y particulares, y en segundo término, que era inviable sostener como hacía Harrington que una ley agraria podía llegar a uniformizar a perpetuidad la distribución de los fundamentos materiales de la virtud. Resultaba imposible liberar la tierra (es decir, a la economía agraria) de su dependencia del comercio, y al comercio de su dependencia del crédito; en consecuencia, no se conocía y muy probablemente era impensable encontrar el equivalente de una ley agraria apropiada para una sociedad dedicada a la especulación (*speculative society*). Por consiguiente, los hombres deberían ser mejores que las circunstancias en que se veían condenados a actuar; *L'Esprit des Lois* de Montesquieu representa un proyecto excepcionalmente paradójico de tentativa de descubrir las circunstancias que hacían posible que los hombres llegaran a ser mejores.

Que Bolingbroke se viera obligado a hacer gravitar toda su construcción intelectual y retórica en torno al concepto de virtud, tuvo consecuencias que quizá no hayan sido suficientemente valoradas por los más recientes intérprctes de su pensamiento. Constatando que difería —de manera harto explícita— de Locke cuando sostenía que en la sociedad existía una autoridad y un orden natural, o cuando afirmaba que un rey o una aristocracia virtuosa podían ejercer una autoridad paternal sobre hombres de baja condición y que una Gran Cadena de Seres constituía la estructura unificada del universo deísta, estos intérpretes concluían que la lealtad última de Bolingbroke estaba con la *gentry* terrateniente propia de una sociedad jerarquizada conforme al orden natural, y que sentía nostalgia del viejo mundo social y filosófico Isabelino o Jacobita[66]. Pero lo cierto es que en repetidas ocasiones hemos podido comprobar que su ideal de virtud era político, y que la *polis*, fundada en la *vita activa* y que incluía entre sus postulados de principio la igualdad, no era reducible en última instancia a jerarquía. Es cierto que la *polis* incluía la presencia de una elite caracterizada por su sabiduría y por su experiencia, por su ocio y su propiedad, cuya virtud consistía en saber dirigir a otros y, por consiguiente, en gobernar; la autoridad que tales hombres ejercían sobre los ciudadanos que no formaban parte de la elite podía ser definida como natural

---

[63] Para su vida, véase *Dictionary of National Biography*. Brown, quien pondría fin a sus días suicidándose, aunque en vida y como religioso había escrito contra el pecado que significaba este acto.

[64] John Brown, *Essay on the Manners and Principles of the Times* (Londres, 1757), se refiere a las frases conclusivas. Es muy posible que la persona a la que se refiere sea Pitt *el viejo*.

[65] Kramnick, pp. 166-169; Dickinson, pp. 259-265.

[66] Kramnick, pp. 76-83, 88-110, 261-265; Dickinson, pp. 22-24, 162-172, 119, 206-209, 300-302. El término «nostalgia» es el subtítulo de la obra de Kramnick.

y paternal, y ese era el sentido en el que los senadores romanos habían sido llamados *patres conscripti*; pero Guicciardini, el teórico republicano florentino de mentalidad más aristocrática, había dicho claramente que los pocos tenían necesidad de los muchos para quedar a salvo de la corrupción, y que cuando los muchos aceptaban a los pocos como sus líderes naturales no por ello renunciaban a ejercitar su propio juicio crítico, a actuar como ciudadanía activa. La capacidad de liderazgo y la deferencia eran ambas, virtudes activas; la virtud, en el sentido más abstracto y formal, era una relación entre dos modos de actividad cívica, y la nostalgia de Bolingbroke, admitiendo que ésta existiera, bien podría haber sido el recuerdo evocativo de aquel mundo abierto y turbulento de la política *Country* imperante en el reinado de Ana, siempre preferible al de la placida oligarquía dirigente de Jorge II. Volveremos sobre ese tema cuando analicemos los problemas de la igualdad y de la deferencia en la América revolucionaria, donde Bolingbroke fue considerado como un segundo Maquiavelo cuya autoridad como filósofo moral y político sobrepasó con mucho su ambigüedad.

[IV]

El «*Momento maquiavélico*» del siglo XVIII, al igual que su precedente homónimo del siglo XVI, oponía la *virtud* cívica a una corrupción —que percibía en términos del caos de los apetitos provocado por la dependencia y la pérdida de autonomía personal— floreciente en un mundo caracterizado por cambios rápidos e irracionales. Pero mientras que para los espíritus del siglo XVI el referente simbólico que expresaba la dificultad de dominar los apetitos en un tiempo profano (*secular*) sujeto a rápidos cambios, estaba representado por la *fortuna* —un concepto que servía esencialmente para expresar lo inadecuado de la epistemología clásica—, los espíritus del siglo XVIII fueron capaces de definir la corrupción y la irracionalidad en términos más positivos, materiales y dinámicos, aun cuando su definición se encontrara desprovista de contenido ético hasta el punto de que la historia que afrontaban como realidad cotidiana, resultara concebida sustancialmente como un movimiento de alejamiento de la virtud. Aquello que puede ser llamado ideología *Country* estaba fundado en la presunción de la propiedad inmueble y en una ética de la vida cívica en la que el ego se reconocía y se amaba a sí mismo en su relación con una *patria*, *res publica* o bien común, organizada en forma de una república equilibrada (*polity*) permanentemente amenazada por las fuerzas de la corrupción que operaban a través de los apetitos individuales y de la falsa conciencia. Para salvar esta personalidad, la ideología *Country* urgía un ideal de virtud que en ocasiones se elevaba a las irreales elevadas cotas de la autonomía moral estoica y se apoyaba en el mantenimiento de una independencia basada en una propiedad inmueble difícil de sostener en una economía especulativa, mientras que para salvar la república equilibrada (*polity*) se preocupaba de describir la organización política Británica (*constitution*) desde el clásico equilibrio (*balance*) entre poderes independientes y a pesar de todo coordinados; la conservación del

equilibrio (*balance*) equivalía a la conservación de una virtud que en última instancia sólo podía mantenerse a fuerza de afirmar la virtud personal. Y puesto que la ética de esa ideología quedaba reducida a un ideal de autonomía personal plenamente autosuficiente, resultaba extremadamente fácil percibir la corrupción como un fenómeno irreversible por medios simplemente humanos. En este sentido, como su teoría económica tendía a fundar su personalidad individual en una forma de propiedad inmueble existente en un pasado precomercial, la ideología *Country* tendía también a concebir la historia como un movimiento de alejamiento de un universo de valores que sólo podría ser invertido por la intervención de la acción heroica de un individuo y no de la sociedad en su conjunto. A medida que sus exponentes se fueron inclinando cada vez más hacia un pesimismo elegiástico, su lenguaje fue adquiriendo toda la riqueza y la complejidad del vocabulario articulado que servía al humanismo cívico para expresar la ciencia y la sociología de la virtud. Se comprende, así, que esos paradigmas propendieran a dominar su discurso.

Por el contrario, la presencia de la que pudiera denominarse ideología *Court*, era menos predominante y contaba con exponentes menos magistrales. Para hacerse una idea sintética de lo que tal ideología significaba, cabe señalar que descansaba en la aceptación del crédito como medida de valor económico y en la consideración de la imaginación, la pasión y el interés, como principales mecanismos psicológicos de determinación del comportamiento humano. En vez de exaltar la virtud, los autores de la *Court* ponían su énfasis en la consecución de un ego de autosatisfacción y autoaprecio, al tiempo que comenzaban a esbozar teorías acerca de cómo podrían ser manipuladas y coordinadas en un todo común una pluralidad de conductas motivadas por la pasión y el interés personal, o en cómo podrían mágica o mecánicamente coordinarse en la búsqueda de un bien común que no estuviera tan íntimamente ligado a la vida moral interior del individuo. Y si la virtud no era considerada como factor políticamente paradigmático, resultaba de todo punto imposible afirmar que el ejercicio de la acción de poder (*government*) estuviera fundado en principios de virtud que debían ser objeto de periódica reafirmación. Esta ideología aceptaba, por tanto, con plena naturalidad, que los hombres fueran seres de espíritu facioso guiados por criterios dictados por el interés, y en lugar de entender estas características como fatalmente funestas para la virtud y la política si no se encontraban bajo control, proponía introducirlas en el proceso político sujetándolas a un ejecutivo central fuerte que no debería estar sometido a los principios de la virtud y que podría —sin que ello le comportara inconveniente alguno— apelar a las pasiones e intereses de los hombres. La ideología de la *Court* percibía, en suma, la moralidad personal como un asunto privado antes que como un bien público: como una cuestión de probidad en las relaciones interpersonales que no requería ser expresada en actos de moralidad cívica o de virtud personal por un hombre de estado cuya única contribución consistía en colaborar, de manera indirecta, a mantener un clima moral en política.

En razón a ello se comprende que su lenguaje ético fuera limitado y que careciera de un cuerpo conceptual capaz de presentar la virtud humana como

propia de un *zōon politikon*. Esta debilidad relegó al pensamiento de la *Court* a una condición de marginalidad —a pesar de que más tarde llegaría a encontrarse en la vanguardia— entre la teoría moral del siglo XVIII, aunque el hecho de que no hubiera situado ningún cuerpo de principios, ni ningún concepto de propiedad inmueble en un pasado al que fuera posible retornar, le confirió la suficiente libertad como para poder adaptarse a los cambios sociales que hacían inteligible el nuevo mundo del crédito, de la profesionalización y del imperialismo. Pero mientras estos cambios continuaron desarrollándose en términos cada vez más alejados de la realidad y los valores descritos por la ideología *Country*, la ética del nuevo mundo accedió a enunciarse sirviéndose de un lenguaje tan intransigente como el de Mandeville. Y es que si es cierto que los partidarios de la opción *Country* construyeron su *ethos* republicano en gran medida sobre Maquiavelo, no lo es menos que los defensores de la opción de la *Court* fueron bastante más maquiavélicos en su capacidad para aceptar que el cambio dinámico pudiera producirse con independencia de los valores morales. El dualismo virtud moral y *virtù* (maquiavélica) entra aquí de nuevo en juego, y al igual que fue la guerra quien introdujo esta dicotomía en el pensamiento de Maquiavelo, la guerra entendida como faceta del comercio llevaría a los pensadores de la edad augústea a reconocer la naturaleza de aquella nueva realidad. En el lenguaje del Catón de Addison, más que en el Catón de Trenchard, la ideología de la *Court* servía para enseñar qué hacer para alcanzar el éxito y la *Country* qué hacer para merecerlo; o, como dijera una vez Alexander Hamilton —en un uso interesante de la terminología de los partidos que hubiera gustado a Swift— «Catón fue el *tory* de su tiempo, César el *whig* [...] el primero pereció junto a la república, el segundo la destruyó» («*Cato was the Tory, Caesar the Whig of his day* [...] *The former perished with the republic, the latter destroyed it*» [67]. Pero si la ideología de la *Court* podía revindicar una suerte de monopolio en la comprensión del poder, debía dejar a la opción contraria la posesión de la teoría de la virtud; y en el siglo XVIII en mayor medida aun que en la época de Maquiavelo, el carecer de virtud equivalía a ser presa de las imaginaciones de la fantasía y de la falsa conciencia. La distancia entre virtud cívica y *virtù* dinámica no había hecho más que aumentar, y la acusación de que el camino al poder era también un camino hacia la corrupción y la autodestrucción, se estaba haciendo cada vez más convincente.

En Gran Bretaña, sin embargo, la campaña ideológica de Bolingbroke resultó un fracaso en vida de su autor. Los caballeros de los condados (*the country gentlemen*) no se habían visto reducidos a un endeudamiento desesperado; nadie después de Walpole había conseguido monopolizar el poder y el clientelismo (*patronage*); las guerras de mediados de siglo tuvieron lugar fundamentalmente en el mar y no provocaron ninguna revuelta contra los impuestos de guerra como aquella que había hecho caer a Godolphin y a Marlborough; y, por encima de todo, parecía bastante evidente que *Court* y *Country* vivían en plena simbiosis en vez de en oposición, lo que hacía po-

[67] Véase, más adelante, cap. XV.

sible definir a la organización política británica (*constitution*) como una monarquía parlamentaria y no como un sistema de equilibrio (*balance*) entre poderes separados. En semejantes circunstancias, los teóricos políticos encontraron la manera de analizar de nuevo las relaciones entre corona y parlamento, los historiadores se ocuparon de estudiar las que mantenían los intereses de la tierra (*landed*) y del comercio (*trading*), y los filósofos se interesaron por las que mediaban entre razón y pasión; y el fruto de todas estas reevaluaciones se puede encontrar en los trabajos de las mentes más preclaras de la época que se dedicaron a examinar la política británica hacia 1750. Concretamente en *L'Esprit des Lois* de Montesquieu que a pesar de su tratamiento de la separación de poderes puede ser considerado en términos ingleses bastante más *Whig* que las *Lettres Persanes*, se contiene, en el capítulo 27 del Libro XIX, un estudio llamativo sobre una nación libre —obviamente Gran Bretaña— escrito en los términos que hemos venido considerando.

Montesquieu nos dice que este análisis debe basarse en la relación que mantienen las costumbres (*moeurs*) y los comportamientos (*manières*) con las leyes, y no ya sobre «*les principes de sa constitution*»[68]; y esto prueba el significado y la importancia de mantener separados y *visibles* los poderes ejecutivo y legislativo: si las pasiones de los hombres permanecen libres, el odio, la envidia y la ambición podrán ser también libres para limitarse unas a otras[69]. Es lógico que como el poder ejecutivo tiene a su disposición todos los oficios burocráticos, los hombres cifren en él sus esperanzas y no sus miedos: los que carecen de empleo esperan volver a él y los que lo tienen, aunque muy probablemente teman su pérdida, sepan que incluso en ese caso, pueden recobrarlo acudiendo al mismo procedimiento que les permitió obtenerlo. El problema de la innovación de Maquiavelo —el de que quienes son ofendidos reaccionan más dinámicamente que los que están satisfechos— queda resuelto de este modo, y el poder del ejecutivo se asemeja más a aquel *principe naturale* cuya posición se ve reforzada por la naturaleza de sus súbditos que a la de aquel *principe nuovo* condenado a actuar en contra de los suyos. No cabe ninguna duda, sin embargo, de que la pasión, y no la costumbre maquiavélica, constituye el principal resorte de este tipo de régimen (*government*)[70]. *Caprices* y *fantaises* inducen a menudo a los hombres a cambiar de bando haciéndoles pasar de un partido a otro, animan las apasionadas rivalidades (que oponen a los que están en el poder y fuera de él) en que se divide la sociedad, y hacen que exista poca lealtad o escaso rigor en los principios entre los seres particulares e independientes que la componen, y que el monarca se vea frecuentemente obligado a arrojar a sus amigos a la desgracia y

[68] *Esprit des Lois*, Garnier, ed. Truc, París, s.f., I, 335.

[69] *Ibid.*: «Comme il y aurait dans cet État deux pouvoirs visibles: la puissance legislative et l'exècutrice, et que tout citoyen y aurait sa volonté propre, et ferait valoir à son grè son indèpendance, la plupart des gens aurient plus d'affection pour une de ces puissances que pour l'autre, le grand nombre n'ayant pas ordinanairement assez d'equité ni de sens pour les affectioner ègalement toutes les deux.»

[70] *Ibid.*: «Toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie, la jalousie, l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer, paraîtraient dans toute leur étendue [...]»

a promover a sus enemigos[71]. Pero puesto que las pasiones son libres, *l'amour propre* (en expresión de Rousseau que Montesquieu no usa) no se convertirá en factor de corrupción. En este momento harán su aparición el temor y el miedo irracional; el monopolio que el ejecutivo ejerce sobre el patrocinio clientelar (*patronage*) permitirá que el pueblo se mantenga en un temor perpetuo hacia algo que no es posible definir y los líderes de la oposición magnificarán esos miedos, en lugar de explicitar las razones de la propia posición[72]. La emoción es saludable. Montesquieu se encuentra a medio camino entre la cita que el Catón de las *Letters* toma de Maquiavelo y en la que sugiere que un pueblo que no confía en sus gobernantes no pone límite a sus miedos, y la observación de Burke sobre los americanos que «en la menor brisa corrupta sospechan la presencia de la tiranía» («*They snuff the approach of tyranny in every tainted breeze*»)[73]. Como el pueblo teme los peligros irreales que amenazan a su libertad antes de que acontezcan, se encuentra prevenido de lo que pueda suceder antes de que ello suceda[74] —esperar a que la experiencia haya revelado la realidad es esperar hasta que sea demasiado tarde— y la legislatura electa, por ser más tranquila que el pueblo y contar con su confianza[75], sabrá aliviar sus miedos irreales y anticipará la aparición de los temores reales; un papel, conviene destacarlo, que sólo los pocos pueden desempeñar.

Esta nación, que se encuentra situada en una isla, se involucrará en el comercio en vez de empeñarse en aventuras de conquista; pero sus actividades de comercio y de colonización serán ferozmente competitivas y agresivas y la comprometerán en empresas que irán más allá de sus fuerzas y que incluso operarán contra sus intereses[76]. Al servicio de este propósito movilizará un enorme poder ficticio obtenido gracias al préstamo. Pero puesto que ella es

---

[71] *Esprit*, pp. 335-336: «Comme chaque particuliers, toujours indépendant, suivrait beaucoup ses caprices et ses fantasies, on changerait souvent de parti; on en abandonnerait un où l'on laisserait tous ses amis pour se lier à un autre dans lequel on trouverait tous ses ennemies; et souvent, dans cette nation, on pourrait oublier les lois de l'amitié et celles de la haine.

»Le monarque serait dans le cas des particuliers; et, contre les maximes ordinaires de la prudence, il serait souvent obligé de donner sa confiance à ceux qui l'auraient le plus choqué, et de disgracier ceux qui l'auraient le mieux servi, faisant par necessité ce que les autres princes font par chois.» La alusion podía muy bien referirse al reinado de Guillermo III en Inglaterra.

[72] P. 336: «On craint de voir échapper un bien que l'on sent, que l'on ne connait guère, et qu'on peut nous déguiser; et la crainte grossit toujours les objets. Le peuple serait inquiet sur sa situation, et croirait être en danger dans les moments même les plus sûrs.

»D'autant mieux que ceux qui s'opposerient le plus vivement à la puissance éxecutrice, ne pouvant avouer les motifs interessés de leur opposition, ils augmenteraient les terreurs du peuple, qui ne saurait jamais au juste s'il serait en danger ou non.»

[73] En el *Speech on Conciliation* en *Works*, II, 125.

[74] *Esprit, loc. cit.*: «Ainsi, quand les terreurs imprimées n'auraient point d'objet certain, elles ne produiraient que de vaines clameurs et des injures: et elles auraient même ce bon effet qu'elles tendraient tous les ressorts du gouvernement, et rendraient tous les citoyens attentifs. Mais si elles naissaient à l'occasion du renversement des lois fondamentales, elles seraient sourdes, funestes, atroces, et produirient des catastrophes.»

[75] *Ibid.*: «[...] ayant la confiance du peuple, et étant plus eclairé que lui [...]»

[76] *Ibid.*, p. 337: «Cette nation, toujours echauffée, pourrait plus aisément être conduite par ses passions que par la raison, qui ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes; et il facile à ceux qui la gouverneraient de lui faire des entreprises contre ses veritables intérêts.

quien se pide en préstamo a sí misma, su *crédito* estará asegurado; y aun cuando la riqueza y el poder que crea resulte ser imaginario, su *confianza* en ella misma y en la libertad de su sistema (*free government*) convertirá la ficción en realidad [77]. Nada más lejano al retrato dibujado por el Catón de las *Letters* sobre el *affaire* de la quiebra de la compañía de los Mares del Sur, que la propia descripción que Montesquieu ofrece del análogo *affaire* Law. En efecto, Montesquieu dice que en una sociedad libre (*free society*) donde el poder es plural y se encuentra distribuido, la pasión en sí misma es libre no sólo de cambiar sus objetivos sino incluso de recrear el mundo de acuerdo con las fantasías de su imaginación. Pero la pasión opera en el ámbito de la *virtù* que actúa fuera, es decir, en la esfera del comercio y del ejercicio del poder que va más allá de las fronteras y del límite de las costas. Sin embargo, en los dominios de la virtud cívica, imaginación y verdad pueden coexistir y reforzarse recíprocamente. Llega entonces el momento en que la prudencia y la sabiduría deben distinguir rigurosamente entre las amenazas reales e imaginarias que desafían a la libertad. Si existe un régimen libre —cosa que no sucede en el caso de Law— la pasión y la imaginación contribuirán a hacer comprender cuáles son las amenazas reales: alimentarán las llamas del fuego a la luz del cual los hombres de estado efectuarán su discernimiento. No estamos ya, pues, en la caverna de Platón. Montesquieu no argumenta como Swift, el Catón de las *Letters* o Bolingbroke, que se requiere una sabiduría fundada en algo diferente al comercio para impedir que las fantasías de la imaginación corrompan la sociedad. Dice, en cambio, que una sociedad libre y afortunada puede absorber grandes dosis de falsa conciencia sin sufrir un grave quebranto y que incluso esto puede servir de medio útil para propiciar su propia expansión. El frenesí que Montesquieu atribuye a los que entran y salen de las instancias del poder, a los cazadores de puestos (*office seekers*), a los especuladores y comerciantes agresivos, hace recordar aquellos odios entre patricios y plebeyos que según Maquiavelo habían contribuido decisivamente a propiciar la riqueza y la grandeza de Roma.

Es posible encontrar en Montesquieu —y se trata de algo que no está directamente conectado con sus reflexiones sobre la política británica— una consideración histórica acerca de las maneras en que el comercio y en consecuencia, la pasión, contribuyen a la libertad y a la afirmación de los valores cívicos. La virtud —dice Montesquieu— es el principio constitutivo de las repúblicas, pero lo que él entiende por *vertu politique* —aunque no es incompatible— no se identifica con la *vertu morale* o con la *vertu chrétienne*, y consiste —siguiendo los parámetros de la tradición maquiavélica— en el sometimiento igual de todos a las leyes de la república y en la devoción hacia el

---

»Cette nation aimerait prodigieusement sa liberté, parce que cette liberté serait vraie: et il pourrait arriver que, pour la defendre, elle sacrifierait son bien, son aisance, ses intérêts; qu'elle se chargerait des impôts les plus durs, et tels que le prince le plus absolu n'oserait les faire supporter à ses sujets.»

[77] *Ibid.*: «Elle aurait un crédit sûr, parce qu'elle emprunterait à elle-même, et se paierait elle-même. Il pourrait arriver qu'elle entreprendrait au-dessus de ses forces naturelles, et ferait valoir contre ses ennemis d'immenses richesses de fiction, que la confiance et la nature de son gouvernement rendraient réelles.»

bien público [78]. En términos mucho más claros que sus predecesores ingleses, Montesquieu comprendió que la virtud tomada en ese sentido no coincidía necesariamente con los valores privados o con la moralidad personal. Y en sus análisis de la antigua Esparta, Atenas o Roma, advierte con claridad que la república puede muy bien tratar de inculcar esa virtud con una rudeza inhumana que genere rechazo [79]. Como Maquiavelo, Montesquieu sabía que el *ethos* cristiano imponía exigencias que el *ethos* cívico rechazaba, y que el *ethos* civil podía florecer mejor en períodos cercanos a la barbarie en los que no se sentía la necesidad de aplicar las reglas humanas a aquellos que no fueran miembros de la ciudad. Pero también dice de manera explícita, que como el *ethos* de las ciudades antiguas era un *ethos* esencialmente guerrero para el que el comercio e incluso la agricultura resultaban consideradas actividades despreciables, Platón y Aristóteles habían creído que la personalidad de los ciudadanos pódía y debía ser enteramente remodelada por medio de la música [80]. Es decir, se trata de que los hombres que producen e intercambian bienes tomen conciencia de la existencia de valores que no sean sólo los que se corresponden con las leyes de la ciudad, y que participen en relaciones recíprocas que no consistan exclusivamente en el igual sometimiento a la ley. Si los hombres comercian fuera de los muros de la ciudad, entablaran relaciones humanas y desarrollaran códigos de valores humanos sobre los que la república sólo podrá ejercer una autoridad contingente. Así las cosas, por un lado, las costumbres se atemperarán, el arte y el refinamiento podrán desarrollarse y la ferocidad y la disciplina de un Licurgo o de un Dracón se verán mitigadas; mientras que, por otro, se adivinan los peligros que llevaron a Platón a prohibir comerciar fuera de la ciudad y a confiar la socialización de la personalidad únicamente a la música y a otros modos de educación controlada por los guardianes. El comercio es la fuente de todos los valores sociales excepto uno —se advierte aquí que el cristianismo sólo es posible en sí mismo en un mundo de contactos intercívicos, en un *oikumenē* antes que en una *polis*— pero ese valor, *la vertu politique*, es el que hace al hombre un *zōon politikon* y, en consecuencia, también es lo que le hace humano. Por tanto, existe una disyunción radical entre las dos categorías de valor. El comercio

---

[78] *Esprit*, p. 4 («*Avertissement de l'Auteur*»): «[...] ce que j'appelle la *vertu* dans la republique est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalitè. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu *politique*; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement republicain, comme l'honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé *vertu politique* l'amour de la patrie et de l'égalité. J'ai eu des idées nouvelles; il a bien fallu trouver de nouveaux mots, ou donner aux anciens de nouvelles acceptations [...]

»Enfin, l'homme de bien dont il est question dans le livre III, chapitre V, n'est pas l'homme de bien chrétien mais l'homme de bien politique, qui a la vertu politique dont j'ai parlé. C'est l'homme qui aime les lois de son pays, et qui agit par l'amour des lois de son pays. J'ai donné un nouveau jour à toutes ces choses dans cette édition-ci, en fixant encore plus les idées; et, dans la plupart des endroits ou je me suis servi du mot de *vertu*, j'ai mis *vertu politique*.»

[79] Por ejemplo, Libro IV, cap. 6: Libro V, cap. 19: «On est surpris que l'Aréopage ait fait mourir un enfant qui avait crevé les yeux à son oiseau. Qu'on fasse attention qu'il s'agit point là d'une condamnation pour crime, mais d'un jugement de moeurs dans une republique fondé sur les moeurs.»

[80] Libro IV, cap. 8.

que hace a los hombres cultivados, es también lo que promueve el lujo que hace de ellos seres corruptos[81]. Por lo demás, no existe ninguna ley económica capaz de poner límite al crecimiento del lujo, y la virtud sólo puede llegar a ser conservada a través de la disciplina de la república que educa a los hombres en la frugalidad —que más tarde conducirá a una futura expansión comercial— por medios que incluyen a la vez la música y la práctica de las armas.

Cuando Maquiavelo definió los valores cívicos como fundamentalmente incompatibles con el cristianismo, se había servido del concepto del ciudadano en armas para expresar a la vez la total devoción del ciudadano a su república y la noción de un mundo demasiado duro en su trato con quienes no eran sus ciudadanos como para hacer posible la práctica de cualquier forma de humanismo universal. Montesquieu había añadido a la concepción maquiavélica la noción de comercio, y había retomado la conclusión —ya sugerida por Fletcher y Davenant— de que el comercio y la cultura eran incompatibles con la virtud y la libertad. El comercio traía consigo placeres más atrayentes, percepciones más refinadas, y valores más universales que los que eran propios del antiguo ciudadano-guerrero espartano, romano o gótico. Pero puesto que representaba un principio más universal y de un orden diferente al de la *polis* finita, resultaba, en última instancia, incompatible con la virtud entendida en el sentido de *vertu politique*, y aun cuando fuera posible establecer leyes, formas de educación y costumbres que frenaran el crecimiento del lujo, no dejaba de ser cierto que el lujo corrompía las leyes, la educación y las costumbres. Desde una perspectiva intermedia se podía incluso convenir que el comercio y las artes contribuían a la sociabilidad, e incluso a la libertad y a la virtud, igual que era también posible establecer una relación positiva entre pasión y razón; pero la incompatibilidad de fondo permanecía inconmovible. El comercio había tomado el lugar de la fortuna; la república no era capaz de controlar de manera permanente su propia historia ni de resistir su propia corrupción. Lo particular y lo universal continuaban en conflicto.

En este punto parecería viable plantear la posibilidad de retomar la visión de la historia como *anakuklōsis* en la que las repúblicas se transformaban en imperios por su propia *virtù*, para ser luego corrompidas y destruidas por el lujo que de ello resultaba. Pero para un siglo XVIII seguro de su propia cultura, la perspectiva intermedia en la que el comercio y las artes eran consideradas útiles a la libertad y a la virtud, podía parecer preferible y más rigurosamente fundamentada que la del *saeculum*, es decir, que la del presente

[81] Libro XX, cap. I (Garnier, ed., II, 8): «Le commerce guérit des préjugés destructeurs; et c'est presque une règle générale, que partout où il y a des moeurs douces, il y a du commerce; et que partout où il y a du commerce, il y a des moeurs douces.

»Qu'on ne s'étonne donc point si nos moeurs sont moins féroces qu'elles ne l'etaint autrefois. Le commerce a fait que la connaissance des moeurs de toutes les nations a pénétré partout: on les a comparées entre elles, et il en a resulté de grands biens.

»On peut dire que des lois du commerce perfectionnent les moeurs, par la même raison que ces mêmes lois perdent les moeurs. Le commerce corrompt les moeurs pures: c'était le sujet des plaintes de Platon: il polit et adoucit les moeurs barbares, comme nous le voyons tous les jours.»

histórico tal y como lo concebía el pensamiento cristiano, de igual manera que el momento de la corrupción podía parecer más remoto que las tribulaciones del apocalipsis cristiano. Las teorías del progreso recogían, incluso, la posibilidad de la existencia de una utopía en la que la cultura devendría autosuficiente. Pero en tanto el *ethos* de la virtud cívica persistiera, la amenaza de un apocalipsis de autodestrucción no podría ser eliminado y las relaciones entre personalidad individual y sociedad parecían ser lo bastante frágiles como para mantener abierta la posibilidad de que el apocalipsis pudiera suceder rápida e irresistiblemente a través de la corrupción. Este tipo de perspectivas pueden encontrarse incluso en el pensamiento de David Hume.

Sería ciertamente imprudente establecer una conexión demasiado estrecha —aunque una conexión de ese género existiera posiblemente— entre la atención que Hume como filósofo prestó a la relación razón y pasión, y el interés que él mismo manifestó como historiador de Inglaterra por las relaciones tierra y comercio, y ejecutivo y legislativo[82]. En su condición de historiador, Hume parece compartir esencialmente las apreciaciones del partido de la *Court*. En este sentido, sigue a Brady, Defoe y a los apologistas del régimen de Walpole al refutar la creencia en una *Ancient Constitution*, y adopta la perspectiva de Harrington —a quien admiraba con reservas— contra la de los neoharringtonianos. Inglaterra había conocido un gobierno gótico de guerreros propietarios de tierras, de señores y vasallos; un gobierno que en la medida en que había descansado en una tensión inestable entre autoridad violenta y libertad violenta, no reposaba en ningún principio de legitimidad que pudiera operar como criterio fundado en el precedente o en el equilibrio (*balance*). En este contexto, la emancipación del pueblo del vasallaje hubiera resultado imposible sin el desarrollo del comercio y del saber, pero esta emancipación habría provocado una confrontación entre una monarquía, cuyo poder arbitrario y absoluto se ponía en evidencia ahora por primera vez, y un pueblo cuyas exigencias de libertad habrían sido estimuladas en no poca medida, por la superstición, fanatismo e hipocresía que, a su vez, Hume alcanzaba a discernir en el puritanismo. Existían conexiones, pues, entre el crecimiento del comercio, el libre curso concedido a las pasiones, y la lucha por la libertad, y puesto que esta última no era tanto una exigencia racional (*appetitive rational*) como una exigencia emocional (*appetitive demande*), resulta fácil entender el adagio de Hume según el cual autoridad y libertad no pueden evitar estar en conflicto en un sistema político (*government*) y nunca será posible armonizarlos. El «gobierno gótico» habría conocido esta contraposición de una forma excepcionalmente cruda, la síntesis que se había alcanzado en 1688 era relativamente más estable[83]. Es preciso insistir, no obs-

---

[82] Véase lo que dice Duncan Forbes, «Politics and History in David Hume» (en un artículo que recensiona el trabajo de Giarrizo *Hume politico e storico*), *The Historical Journal*, 6, n.º 2 (1963), pp. 280-294.

[83] El mejor estudio reciente sobre el pensamiento histórico de Hume son el ya citado de Giuseppe Giarrizzo, *op. cit.*, Einaudi, Turín, 1962, y el de Duncan Forbes en su Introducción en los *Pelican Classics* de la *The History of Great Britain, Volume One, containing the Reigns of James I and Charles I*, originalmente publicada en 1754, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.

tante, en que Hume continuó siempre viendo en la organización política británica (*constitution*) un compromiso entre monarquía absoluta y república popular, y que valoraba mucho la posibilidad de que terminara oscilando de un extremo a otro[84].

Comercio y saber, resulta evidente, habían impulsado bastante más que una transición trivial de la superstición del cristianismo medieval al fanatismo puritano. Habían servido para ampliar el conocimiento de los hombres poniendo a su disposición más conceptos con que nutrirse, más ideas a considerar, y más valores para expresar. Es así como lo que en el fondo significaba un incremento de las emociones y apetitos pasionales (*appetitive and passional activities*) del espíritu humano, habría facilitado un aumento de las capacidades racionales, incluidas —una vez agotado el fanatismo puritano— las capacidades que hacían posible una libertad racional y (si semejante cosa pudiera existir) una religión racional[85]. La pasión podría informar la razón y ayudarla a reestructurar las delicadas relaciones entre autoridad y libertad, pero al igual que no cabía la armonía definitiva entre pasión y razón, tampoco podría caber entre autoridad y libertad. Ello explica que no resulte sorpresa alguna descubrir que la visión sostenida por Hume de la organización política británica (*constitution*) del siglo XVIII estuviera marcada por la ideología de la *Court* en el sentido de aceptar la necesaria existencia de una instancia que operase como depósito último del poder y de un ejecutivo dotado de medios de influencia (*influence*) sobre el legislativo[86]. Hume no se sintió inquietado por el clientelismo (*patronage*), ya que veía a los hombres como criaturas gobernadas por, o más bien, a través de sus pasiones, y al gobierno como una suerte de proceso de filtraje que los inducía a transformar su percepción a corto plazo de los intereses privados en una comprensión a largo plazo de la identidad general de los intereses —y, en ese sentido, del bien público—. En teoría una república (*commonwealth*) perfecta debería estar compuesta de una serie de elementos de tipo clásico —el uno, los pocos y los muchos— pero en realidad, e incluso en su ideal, se debían encontrar los medios de reducir los intereses de los tres hacia una identidad común, y esto implicaba la existencia de una autoridad dispensadora de los favores clientelares (*patronage*) que se encontraría en un estado de tensión permanente con las fuerzas que promovían la libertad[87].

Hume aceptaba la necesidad de que en el sistema político (*government*) existieran el clientelismo (*patronage*) y la influencia (*influence*), de la misma manera que había aceptado que el comercio era, en su presente histórico, una fuerza libertadora que, contribuyendo a la satisfacción de los apetitos de los hombres, ampliaba al mismo tiempo su conocimiento. A este respecto, resulta sumamente interesante recordar a Goro Dati y a aquellos otros autores del

---

[84] *Essays Moral, Political and Literary of David Hume*, Grant Richards, World's Classics edition, Londres, 1903, n.º 7: «Whether the British Government inclines more to Ahsolute Monarchy or to a Republic», pp. 48-53.

[85] *Essays*, Parte II, n.os 1 («Of Commerce») y 2 («Of Refinement in the Arts»).

[86] *Essays*, Parte I, n.º 6, «Of the Independency of Parliament».

[87] *Essays*, Parte I, n.º 3, «That Politics May be Reduced to a Science»; Parte II, n.º 16, «Idea of a Perfect Commonwealth».

quattrocento que habían sostenido que los Florentinos eran, de entre todos los hombres los más idóneos para la ciudadanía activa por ser comerciantes que viajaban, estudiaban y comparaban, y que acumulaban en sus mentes más conocimiento del que pudieran haber heredado por la simple observancia de la costumbre[88]. En manos de Maquiavelo y de Guicciardini, parece evidente que el *ethos* cívico se había vuelto de alguna manera en contra de aquella primera ebullición burguesa propia de los pensadores del *quattrocento*: el ciudadano se veía compelido a someter sus bienes particulares al bien público en términos tan rigurosos que empezaba a asumir la apariencia de un espartano que evitaba el comercio, de un guerrero, de un ciudadano-campesino y de nada más. En el siglo XVIII, cuando la atención estaba concentrada en el problema de la virtud y del comercio, entraba dentro de los supuestos de la ideología de la *Court* que el hombre de empresa y animado de espíritu emprendedor (*entreprendurial man*) fuera readmitido en la categoría de ciudadano virtuoso. De igual manera que el Hume filósofo estaba dispuesto a aceptar la dualidad y la tensión creativa entre razón y pasión, entre autoridad y libertad, el Hume que interpretaba la historia inglesa había empezado —anticipándose así a Coleridge y otros autores del siglo XIX— a aceptar una dualidad similar entre los propietarios de bienes reales (*real property*) que habían heredado la libertad en forma de privilegio y de costumbre, y aquellos otros titulares de propiedades muebles (*mobile property*) que optaban por afirmarla ampliando sus conocimientos y expandiendo sus capacidades de acción. En definitiva Hume, comenzaba a apreciar la existencia de un elemento de progreso en lucha con otro elemento de conservación[89].

Pronto harían aparición los entusiasmos propios del progreso —como sin duda Hume los habría calificado— que sostendrían que la expansión del comercio y los viajes por todo el mundo proporcionarían al hombre el conjunto de datos necesarios para extraer las conclusiones que le permitieran una comprensión completa de sí mismo y de su entorno. El principal escollo a toda esta comprensión estribaba en que ese género de conocimiento fundado en el apetito y en la pasión, debía contener un elemento de fantasía imaginación y falsa conciencia, que era difícil de imaginar definitivamente eliminado del funcionamiento de la mente. No hay duda de que Hume no caería en semejante ilusión; no era para nada un utópico, por el contrario, se encontraba provisto en mayor medida que la mayoría de los hombres de la capacidad del escéptico para aceptar que si a la larga nos vemos obligados a vivir en un mundo de ficciones (*phantasms*), deberemos ser capaces de reconocer que se trata de ficciones (*phantasms*) y de establecer líneas de conducta que nos puedan informar de los límites en que podremos convertirlas en verdadero conocimiento. Por consiguiente — y es una consecuencia de lo hasta ahora dicho—, no era un absurdo su temor a que la moneda metálica se convierta en papel crédito; de hecho llegó a sugerir con alguna malevolencia que fue una pena que Licurgo no hubiera empleado papel en lugar de las barras de hierro, para restringir la circulación del oro y la plata en Esparta. Hume aceptó, pues,

---

[88] Véase cap. IV.

[89] Forbes, *op. cit.*, pp. 38-39; Giarrizzo, *op. cit.*, caps. II y III.

que bajo una dirección apropiada, los hombres que vivían en una economía de crédito confiaran más en su recíproca solvencia que en el valor de mercado de los fondos —muy cercana de un Montesquieu que hablaba de un *crédit* que se convertía en *confiance*— así como que el papel pudiera servir como medio para la comunicación entre valores, si no reales, sí al menos durables[90].

Pero había todavía un límite más allá del cual el crédito y la confianza a secas no podían operar. A este respecto resulta significativo observar el lenguaje de que se sirve Hume cuando vislumbra la posibilidad de que el límite haya sido ya superado. El factor clave para establecerlo será el peso de la deuda pública: si llega el día en el que toda la propiedad inmueble y la industria se encuentren endeudadas ante la nación hasta el límite máximo que puede alcanzar la imposición fiscal (diecinueve chelines por libra) y en el que el débito público global tenga que estar garantizado por la totalidad de los ingresos futuros a perpetuidad, la confianza pública no podrá mantenerse ya. Entonces aparecerá —en los terribles términos descritos por Davenant o Bolingbroke— una clase gobernante de agiotistas especuladores en títulos (*stockjobbers*) que no poseyendo nada excepto las deudas del público, tendrá, sin embargo, todo en sus manos porque el valor de cada cosa vendrá dado por el monto de la deuda pública. El servicio de las armas y la representación parlamentaria se convertirán en tareas realizadas a cambio de un salario y no habrá forma de proteger a los hombres contra sus propias fantasías y credulidad porque el valor y la significación de cualquier cosa habrá sido destruido. Así las cosas, una «muerte natural» por bancarrota nacional o «una muerte violenta» por conquista violenta, serían las únicas alternativas posibles. Y éste —como Hume declarara y posiblemente siguiera pensando en el momento de su muerte en 1776— era el resultado más predecible del estado en que en aquel momento se encontraba sumida la nación: «o la nación destruye el crédito público, o el crédito público destruirá la nación» (*«either the nation must destroy public credit, or public credit will destroy the nation»*)[91].

Por naturaleza, Hume fue el filósofo de la historia que menor propensión mostró a entonar jeremiadas y, sin embargo, las circunstancias —que ahora nos resultan familiares— que hacían que la sociedad comercial no supusiera obstáculo alguno a las fuerzas que contribuían a su corrupción, le obligaron a adoptar un tono jeremiástico. Como sucediera en el caso de la *King's Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament*, Hume acabó

---

[90] *Essays*, Parte II, n.os 3 («Of money»), 4 («Of Interest»), 5 («Of the Balance of Trade»). Las referencias a Licurgo en la p. 326 de la edición de los World's Classics. La más reciente edición de *Hume's economic Writings* es la de Eugene Rotwein, University of Wisconsin Press, Madison, 1970.

[91] *Essays*, Parte II, n.º 9: «Of Public Credit», pp. 335-361. Las últimas palabras citadas corresponden a la p. 366. Véase asimismo p. 371: «These seem to be events, which are not very remote, and which reason foresees as clearly almost as she can do any thing that lies in the womb of time.» Para el estado de ánimo de Hume en los últimos años de su vida, véase Giarrizzo, *op. cit.*, p. 110, y John B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy ofDavid Hume*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.

por considerar el equilibrio (*balance*) social como intrínsicamente frágil; como Maquiavelo —con pocas ilusiones, e incluso con menos ilusiones que el florentino ya que no creía que la comunidad política (*government*) pudiera descansar en la virtud de los individuos— convino que sólo una reforma legislativa podría ayudar a resistir a las fuerzas que minaban la virtud y que existía un punto más allá del cual la degeneración se tornaba irreversible. Si, en el lenguaje de Montesquieu la virtud era el principio de las repúblicas, resultaba inherente a la significación de las tesis republicanas que la misma virtud debiera sostener y propiciar las condiciones necesarias para el desarrollo de la virtud: la virtud se encontraba voluntariamente aislada en su propio heroísmo —del que posiblemente, provenga la evidente atracción ejercida sobre el postpuritanismo—. Y ello a pesar de que los análisis filosóficos, psicológicos y económicos de Hume sobre la sociedad fueran los más sutiles y complejos que su época (o la mayoría de las otras) haya podido ofrecer, y no le obligaron a cosificar (*reify*) la «virtud» como una entidad estable de la que dependía todo lo demás. Hume poseía una capacidad de comprensión singularmente amplia de la diversidad de fuerzas sociales que contribuían a constituir el complejo que habitualmente llamamos «virtud», pero entendía que esas fuerzas operaban dentro de ciertas condiciones que ellas mismas podían destruir y en el momento en que esto acontecía la retórica establecida de la «corrupción» resultaba perfectamente apropiada.

De cualquier modo dentro de estas limitaciones, una parte de lo que hizo de Hume un gran historiador del siglo XVIII, fue que supo percibir en el comercio y en la pasión las fuerzas dinámicas que contribuyeron a la construcción de una comunidad política (*political society*) y a imprimir a la historia un ritmo activo y cinético, y que no resultó incapaz de mantener una visión optimista del presente y del futuro en la que la corrupción final pudiera ser conjurada por un largo período de tiempo. La gran escuela escocesa de filósofos sociales que en una manera compleja fue su inmediata heredera, continuó la dialéctica histórica entre virtud y comercio, y se vio notablemente beneficiados de sus enseñanzas [92]. A pesar de la creencia de Hume, a menudo repetida, de que la naturaleza humana era la misma en todo tiempo y lugar, su argumento de que la razón dependía de la pasión y la pasión dependía de la experiencia, unido a la opinión, cada vez más extendida, de que el comercio ampliaba la esfera de la experiencia humana, el conocimiento y los valores, pudo ser empleada para construir la imagen de un hombre capaz de crear y transformar su propia «segunda naturaleza» —basada, desde Aristóteles, en los usos y en el amor, es decir en la experiencia y en la pasión— a lo largo de siglos de creciente actividad económica. Si fuera posible sostener con certeza que los principales exponentes de la escuela escocesa tuvieron conocimiento de aquella doctrina de Vico según la cual los hombres creaban su propia historia por medio de la imaginación lingüística y poética, sería fácil comprender cómo pudo llegar a establecerse un nexo entre comercio e imaginación. Y cómo la tierra y el comercio eran consideradas realidades opues-

[92] Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, 1945. Es todavía la mejor obra sobre la escuela escocesa.

tas vertebradas en los principios de conservación y crecimiento, la marcha de la historia desde una fase agraria a otra comercial se vio ampliada en el pensamiento de los sociólogos teóricos (es decir, de los «historiadores conjeturales») a un planteamiento completo del desarrollo social. La sociedad pasó de la fase de los cazadores y pastores a la de los agricultores y comerciantes que hicieron su primera aparición en forma de actividad manufacturera; en cada fase sucesiva los métodos de los hombres para procurarse y distribuir los bienes necesarios para la vida, proporcionaban a la experiencia las materias primas de que se nutrían la pasión, la imaginación y el intelecto y también, en cada fase la personalidad humana era concebida y construida según configuraciones adecuadas para ese estadio de la cultura. Todo esto permitió que Adam Smith pudiera invocar una teoría del *homo faber*: una teoría del trabajo como creador de valores. A partir de entonces el hombre podía ser descrito como un animal cultural y la cultura como un producto de la economía; y como los bienes producidos y las técnicas para producirlos y distribuirlos, resultaban más complejas según se sucedía cada una de las fases, la cultura humana, la imaginación y la personalidad fueron aumentando paralelamente en complejidad. Había nacido una ciencia histórica para reconstruir y explicar el desarrollo de la cultura y el comercio; y ese hombre, considerado cada vez más un animal histórico, se situó en el núcleo de todo el proceso resultante.

Pero la contradicción entre cultura y libertad no había sido todavía completamente superada. Los «historiadores conjeturales» escoceses y franceses continuaban empleando el lenguaje de la virtud y la corrupción —es decir, el código expresivo del humanismo cívico en aquella forma característica inglesa que desde 1689 era una manera de referir la querella entre valor e historia— obteniendo resultados no menos pesimistas que los que se pueden encontrar en Maquiavelo. Fue así como en los tiempos de Adam Smith, llegaron a concebir la división y la especialización del trabajo y la intensificación de los intercambios que de ello resulta, como la fuerza motriz que había puesto en movimiento la sociedad desde cada fase de su historia económica hacia la siguiente. Y en este sentido, no es casual que toda la reflexión angloescocesa sobre el papel del comercio en la sociedad y la historia, hubiera comenzado como una protesta contra la institución de un ejército profesional —es decir, contra aquello que la tradición clásica y cívica presentaban como el momento crucial y desastroso de especialización de la función social—. El ciudadano que permitía que otro fuera retribuido para luchar por él, renunciaba a un elemento vital de su *virtus* en todos los sentidos del término, y el sacerdote, el jurista y el rentista, habían sido incluidos junto con el soldado entre los supuestos paradigmáticos de individuos cuya especialización les hacía siervos de otros que, a su vez, se convertían en sus servidores. La especialización, en suma, era la principal causa de la corrupción. Sólo un ciudadano implicado en todo, titular de una propiedad inmueble, independiente y dispuesto a realizar en persona todas las funciones esenciales a la *polis*, podía decirse que practicaba la virtud o vivía en una ciudad en la que existía una justicia verdaderamente distributiva: y es que no había *arte* que hubiera renunciado a hacer suyo. Pero si las artes demostraban haber sido forjadas a tra-

vés de un proceso de especialización, entonces la cultura se encontraría ella misma en contradicción con el *ethos* del *zōon politikon*; y si se defendía —como de otra parte podía perfectamente hacerse— que sólo la especialización, el comercio y cultura conferían a los hombres suficiente libertad para ocuparse tanto del bien de los otros como del suyo propio, entonces resultaría que la *polis* habría sido construida por las mismas fuerzas que terminarían por destruirla. Una vez que la tierra y el comercio estuvieran situadas en una secuencia histórica, el hombre cívico se encontraría existiendo en una contradicción histórica.

El trabajo de Adam Ferguson *Essay on the History Civil Society* es posiblemente la más maquiavélica de todas las disquisiciones escocesas sobre el tema [93]. En esta obra, Ferguson se interesa menos por la sucesión histórica de los modos de producción —como preferían hacer sus contemporáneos— que por el movimiento que lleva a la historia de la barbarie a la civilización: desde una sociedad de guerreros imbuidos de una virtud primitiva, a un estado de comercio, de refinamiento y de humanidad. Ferguson insiste, de manera muy especial, en que el grupo humano primitivo se encontraba en perpetuo conflicto con sus vecinos y que de las circunstancias de guerra y de tensión extraían la intensa pasión solidaria que socializaba al individuo y reforzaban su ego [94]. En esta pasión agresiva y disciplinada se hace evidente la presencia de la *virtù* maquiavélica —que es también la *asabiyah* del sociólogo árabe Ibn Khaldun— que opera como fuente de virtud en el sentido ordinario del término y que hace posible que los guerreros primitivos se tornen en ciudadanos patriotas. Pero en la medida en que la guerra incrementa la cohesión de las sociedades y las hace más propicias al refinamiento, las relaciones entre los ciudadanos se hacen relaciones de especialización, intercambio y comercio. La aparición de los ejércitos profesionales marcó para Ferguson —como, antes que para él, para Fletcher— el momento en el que los hombres se dispusieron a disfrutar las satisfacciones materiales, intelectuales y morales que deparaba la civilización, para confiar a otros, pagados a tal propósito, la defensa de sus personas [95]. Éste fue el punto decisivo a partir del cual se debió afrontar el problema de determinar si los bienes contingentes, secundarios, y todavía más altos según otra escala de valores, que apor-

---

[93] Existe una edición, con introducción, de Duncan Forbes, Edinburgh University Press, 1966. Véase también David Kettler, *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Ohio State University Press, Columbus, 1965.

[94] Forbes, ed., p. 18: «It is here» (es decir, en sociedad) «that a man is made to forget his weakness, his cares of safety, and his subsistence; and to act from those passions which make him discover his force. It is here he finds that his arrows fly swifter than the eagle, and his weapons wound deeper than the paw of the lion, or the tooth of the boar»; p. 59: «Athens was necessary to Sparta, in the exercise of her virtue, as steel is to flint in the production of fire»; y, en general, pp. 59-61.

[95] Forbes, ed., p. 230: «The subdivision of arts and professions, in certain examples, tends to improve the practice of them, and to promote their ends. By having separated the arts of the clothier and the tanner, we are the better supplied with shoes and with cloth. But to separate the arts which form the citizen and the statesman, the arts of policy and war, is an attempt to dismember the human character, and to destroy those very arts we mean to improve.» Pp. 129-132, y, en general, Kettler, pp. 88-91, 100-101, y *passim*.

taba la civilización, no terminarían corrompiendo a los hombres distrayéndolos del bien primero y principal: la sociabilidad. Aquella *asabiyah* o *virtù* primitiva que había sido descrita en términos predominantemente no morales —que ahora se presentaba como si no pudiera ser otra cosa que una pasión—, era la fuente de la personalidad moral y de las relaciones morales.

Todos los pensadores aristotélicos se habían ocupado, de un modo u otro, del problema de la contraposición del bien particular al bien universal, pero pocos antes de Ferguson lo habían retrotraído a una fase tan primitiva de la sociedad. Y es que el lenguaje maquiavélico que Ferguson utiliza indica que al remontarse a una fase histórica tan antigua no hace más que retomar el intento humanista de localizar la república en un momento histórico dado. El problema con el que se enfrentó el humanismo había consistido en determinar cuando lo particular, esto es, los bienes privados, podían ser considerados como factores que contribuían al interés universal o al bien público general, y cuando resultaban incompatibles con él. Cómo el concepto de virtud cívica implicaba que todo fuera valorado en razón a la relación inmediata entre personalidad y república, el *vivere civile* había tendido a negar los bienes secundarios en lugar de afirmarlos. Esparta, donde los apetitos habían sido reprimidos, era tradicionalmente preferida a Atenas, donde habían sido transcendidos; y ello explica que sólo en la Inglaterra liberal del siglo XIX, cuando la cultura reemplazó definitivamente a la propiedad en tanto que característica cualificativa de la elite cívica, *la Oración Fúnebre de Pericles* pudo llegar a encontrar su sitio entre los textos sagrados de la civilización liberal. Una vez que la república se situaba en el tiempo, su historia tendía a ser la historia de una corrupción de la virtud operada por la virtud. Y el siglo XVIII para el que Atenas representaba el ejemplo típico de república comercial destinada a convertirse en imperio afeminado [96], afrontó este problema en una forma singularmente tormentosa. El paradigma del comercio presentaba la marcha de la historia como una marcha hacia la multiplicación indefinida de bienes, agrupando todo el progreso de la civilización material, cultural y moral bajo esa rúbrica. Pero en la medida en que el progreso no incluía un concepto equivalente al *zōon politikon* del individuo como ser autónomo capaz de efectuar elecciones moral y políticamente autónomas, tan sólo podía aparecer alejándose de un componente esencial de la personalidad humana. Se trataba, por consiguiente, de una corrupción que se estaría generando a sí misma: la sociedad en tanto que motor de la producción y de la multiplicación de bienes resultaba, por definición, hostil a una sociedad entendida como fundamento moral de la personalidad. La historia del comercio revelaba, una vez más, que la república no había resuelto el problema de su existencia como valor universal, en un tiempo particular y contingente.

Es posible pensar que para formular esta paradoja Ferguson recurriera al expediente de efectuar una distinción entre la *virtù*, —el valor primario de la unidad constituida por la relación entre base social y personalidad—, por un lado, y la virtud —entendida como la práctica de cualquier valor procurado

[96] Donde indirectamente Pericles es acusado de pertenecer a la misma clase de sujetos que César y Walpole, véase *Cato's Letters*, II, 73-74.

y derivado del progreso de la sociedad—. Montesquieu había actuado de manera similar cuando advertía que la *vertu* de un monje era la energía por la que conseguía reprimir todos los apetitos humanos y adquiría una devoción completa de su orden[97] y, sin embargo, el filósofo no consideraba las órdenes monacales como algo que tuviera algún valor para la sociedad. Ferguson, en cambio, aplica el mismo criterio a la civilización y a la personalidad, y el efecto conseguido es (para expresarlo en la terminología propia de la ciencia social escocesa) que el ciudadano —el animal social definido únicamente por su virtud— resulta continuamente relegado a la condición de «estado salvaje» en la que no se reconoce otro valor que la solidaridad de grupo y en la que el grupo no admite otra virtud que la solidaridad. En su *History Civil Society* hay algunas páginas extraordinarias en las que Ferguson describe el carácter de los griegos de las primeras ciudades-estado en términos que permiten, cuando menos, asimilarlos a los guerreros homéricos, que a su vez se identifican con aquellos indios americanos descritos por Lafitau —y la implicación en este caso es muy clara— con los miembros de los clanes de los *Highlands* bien conocidos de Ferguson[98]. Si el ciudadano debía renunciar a toda virtud, excepción hecha de la *virtù* misma, se vería obligado a retroceder cada vez más hacia la condición del salvaje que vive en una tribu y su *virtù* también debería retroceder hacia aquello que los etnólogos gustan llamar el «imperativo territorial».

No cabía ninguna alternativa si se partía de la premisa —que el filósofo se veía forzado a asumir al no entrever ningún *ethos* comercial— de que el progreso y la civilización consistían sólo en una multiplicación de valores secundarios para cuya realización eran necesarias la división del trabajo y la especialización de la personalidad. De este modo, cuando el individuo perseguía un valor refinado cualquiera o una combinación de valores refinados, se hacía cada vez más dependiente de aquellos con quienes había contratado la realización de funciones especializadas diferentes a la suya propia y venía también a menos la relación que implicaba de forma indiferenciada y global a la personalidad individual en todos los extremos de la vida social. Y si en esta relación global e indiferenciada residían las raíces profundas de su dignidad como miembro individual de la sociedad, todo esto significaba que el hombre renunciaba a un componente de sí mismo, en la misma proporción en que progresaba en refinamiento. En suma, la personalidad se empobrecía a medida que el hombre se iba refinando y enriqueciendo. Nos encontramos en el punto donde el concepto clásico de corrupción se fusiona con el concepto moderno de alienación y en el que las raíces humanistas del primer marxismo empiezan a hacerse evidentes. En este sentido, los teóricos de la escuela escocesa que construyeron un planteamiento del desarrollo económico más elaborado de las diferentes fases del progreso humano, toparon con idéntico problema. Ciertamente, en Adam Smith el principio de la división del trabajo y del intercambio de bienes y servicios estaba presente

[97] *Esprit*, Libro V, cap. 2 (ed. Truc, I, 46). Montesquieu no indica que la devoción del monje sea la virtud, pero nos señala en qué consiste la virtud del ciudadano.

[98] Forbes, ed., pp. 193-202. Para Ferguson y los Highlander, véase Introdución, pp. xxxviii-xxxix.

desde el inicio de la historia, y había llevado no sólo a la satisfacción de un mayor número de necesidades humanas, sino al desarrollo de nuevas capacidades y aspiraciones que eran la causa de que la personalidad se hubiera ido progresivamente diversificando y enriqueciendo. Es así como Adam Smith explicita su tesis de que el hombre debe practicar necesariamente el comercio antes de ser un sujeto capaz de resultar ciudadano. Entretanto se intuye que aquello que podía ser considerado como momento óptimo de la evolución humana había sido ya alcanzado y superado. De este modo, quienes dedicaban sus vidas a fabricar cabezas de alfiler —los precursores del proletariado de Marx y de los obreros de la producción en cadena del siglo XX— no sólo eran seres a los que se les había negado el tiempo para disfrutar de los bienes que multiplicados circulaban en la sociedad, sino que igualmente habían visto su capacidad real de hacerlo sistemáticamente atrofiada, y si la especialización estaba produciendo una diversificación general de la personalidad humana en la historia, también estaba teniendo sobre la vida de aquellos hombres el efecto inverso de reducirlos a la unidimensionalidad[99]. John Millar, el discípulo más aventajado de Adam Smith y su inmediato sucesor, escribió una historia en cuatro volúmenes sobre el desarrollo de la sociedad política inglesa en términos que delatan la presencia del humanismo cívico en los orígenes de toda esta perspectiva. Las categorías en torno a las que Millar organiza su reflexión son la virtud y la corrupción, y, a mayor abundamiento, el autor no deja de repetir en todo el ensayo la pregunta de si la sociedad que progresa hasta el punto de hacer a los hombres capaces de libertad y de virtud, no los expone también más a la corrupción[100], y no solamente en el sentido en que una vez son virtuosos no tienen nada que temer excepto la corrupción, sino en el más profundo y alarmante de que las mismas fuerzas históricas que producen la virtud, producen también el aturdimiento (*distraction*) de la personalidad, menos a través de las tentaciones del lujo que por las confusiones y alienaciones de la identidad moral en las que nosotros pensamos cuando usamos la palabra corrupción. *Questa ci esalta, questa ci disface.* La personalidad virtuosa y, por consiguiente, socialmente sana, resulta destruida por las fuerzas que la construyen.

---

[99] La referencia a los fabricantes de tornillos está en la *Wealth of Nations*, Libro I, cap. V. Cf. *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms (Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, ed. Schneider, Nueva York: Hafner, 1948, pp. 320-321): «Another bad effect of commerce is that it sinks the courage of mankind, and tends to extinguish martial spirit. In all commercial countries the division of labour is infinite, and every one's thoughts are employed about one particular thing [...] The minds of men are contracted, and rendered incapable of elevation. Education is despised, or at least neglected, and heroic spirit is almost utterly extinguished. To remedy these defects would be an object worthy of serious attention.»

[100] John Millar, *An Historical View of the English Government, from the Settlement of the Saxons in Britain, to the Revolution in 1688: to which are Subjoined Some Dissertations Connected with the History of the Government from the Revolution to the Present Time* [...] *In four Volumes* (4.ª ed., Londres, 1818). Véase en particular vols. III y IV; el último volumen contiene sus diferentes disertaciones. W. C. Lehmann, *John Millar of Glasgow*, Cambridge University Press, 1960, contiene una selección crítica de sus escritos con una introducción previa; y véase Duncan Forbes, «Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar», *Cambridge Journal*, 7, 1954, pp. 643-670.

En la escuela escocesa es posible ver como el «Momento maquiavélico» se convierte en un momento de un proceso dialéctico. Estos autores desarrollan una teoría de la historia que muestra como la virtud es construida y destruida por el propio crecimiento de la sociedad como si se tratara de una proyección en el tiempo de aquella imagen del centauro que Maquiavelo había empleado para hacer ver que el hombre aun siendo por naturaleza *zōon politikon,* nunca llegaba a ser plenamente el mismo. Y es que existe una relación entre la creencia de Maquiavelo de que las repúblicas jamás consiguen ser plenamente estables o plenamente virtuosas, y el hecho de que la teoría política fundada sobre el comercio tendiera a presentar la sociedad polarizada entre dos extremos: el de que el progreso enriquecía, y el que empobrecía y justificaba la organización política (*government*) como un mal necesario en un mundo de especialización y de lucha de clases. Se trataba de un momento dialéctico en el sentido de que aun cuando fuera posible imaginar un punto óptimo en el que las fuerzas que construyen y que destruyen (corrompen) la virtud se encontraran en equilibrio, la estructura histórica en que esta teoría se apoyaba aseguraba que este punto sólo podía ser alcanzado momentáneamente. Cuando Ferguson analizaba al ciudadano de manera que en la práctica lo reducía a un miembro de un clan, sabía perfectamente que se trataba de un tipo de hombre que únicamente podía ser explicado siguiendo los términos de su progresiva emergencia en la vida histórica fuera del mundo del clan. La contradicción estaba en la esencia de las cosas, y en consecuencia no existía ninguna edad de oro a la que retornar. La conversión de la imagen de la irracional *fortuna* en la del comercio positivo y generador del progreso, no había alterado el carácter del momento en el que virtud y fortuna mantenían su confrontación.

Pero un proceso dialéctico presenta siempre dos caras, especialmente si en él se concitan supuestos como el progreso y la descomposición, y es obvio que resultaría posible tanto escribir un estudio sobre la escuela escocesa en el que se hiciera énfasis exclusivamente en aquellos aspectos de su pensamiento que tenían carácter progresivo —en el sentido de que esos pensadores se preocuparon por mostrar cómo el comercio y la especialización habían construido la sociedad y la cultura—, cómo otro conservador —en el sentido de probar que esos mismos autores se esforzaron por demostrar cómo el progreso de la sociedad y la alienación de la personalidad podrían ser mitigados o mantenidos en un equilibrio que no resultara demasiado intolerable para ninguna de las partes—. En línea de principio el pensamiento escocés no estaba gobernado por la utopía en el sentido de que no pretendía presentar a las fuerzas del progreso imponiéndose definitivamente a las de la decadencia —no había una respuesta definitiva al problema de la personalidad y de la sociedad—, pero tampoco cabe decir que se encontrara fuertemente marcado por el sentido trágico de la contradicción histórica. ¿No había acaso una ironía encubierta en el uso del sobrenombre «Atenas Moderna» empleado para referirse al Edimburgo de la era de oro, dada la oposición existente entre Atenas y Esparta o Roma? Si concluyéramos que la filosofía escocesa entrevió de manera anticipada un futuro en el que progreso y corrupción podían coexistir durante un largo período, sería importante saber si la dimensión temporal de ese

futuro era simplemente contingente y profana (*secular*) —en el sentido en que se consideraba que no existía nada fuera de las fuerzas sociales en conflicto y de no esperar ninguna resolución final a su conflicto— o semiapocalíptico —en el sentido de entender que la corrupción y el derrumbamiento dramático de cualquier sociedad humana era un destino inevitable, aun cuando los esfuerzos humanos favorecidos por las circunstancias pudieran posponerlo casi indefinidamente—. Sin embargo, tanto en un caso como en otro, Jean-Jacques Rousseau —cuya visita a Escocia proyectada por Hume estaba condenada por razones psicológicas a no tener lugar— habría comparecido ante sus huéspedes como un acusador de sus hermanos, proclamando de manera paranoica que las tensiones entre personalidad y sociedad encerraban posibilidades apocalípticas, que el apocalipsis se había realizado en su propia persona, y que si era estudiado con propiedad se comprendería que había estado presente antes que hubiera comenzado su existencia la propia sociedad humana.

Rousseau fue el Maquiavelo del siglo XVIII en el sentido de que señaló de manera dramática y escandalosa, una contradicción con la que otros se esforzaban en convivir [101]. Si la escuela escocesa creía que la contradicción entre virtud y cultura podría ser manejada por los hombres en la sociedad con razonables esperanzas de éxito, el papel de Rousseau fue, en cambio, el de insistir en que la contradicción se convertía en intolerable precisamente en el momento de la existencia personal, y que esto era y había sido cierto en cada fase y momento de la historia de la sociedad. Puesto que por su propia naturaleza la sociedad humanizaba al hombre y por el mismo proceso lo enajenaba y lo alienaba de nuevo, no podía existir ningún punto en el pasado, en el presente o en el porvenir en que ese movimiento de doble y contradictorio efecto no se hubiera producido. Cualquier empresa social era, por naturaleza, al mismo tiempo necesaria y autodestructiva. El impacto de esta declaración resultaba de muchas maneras comparable al anuncio de Maquiavelo del divorcio entre valores cívicos y cristianismo, y como ya sucediera con Maquiavelo, se necesita tiempo para comprender la extraordinaria potencia de intelecto que hizo que Rousseau llegara a ocupar un puesto entre los mayores teóricos de la tradición del humanismo clásico. Rousseau desarrolló el tema de la alienación de la personalidad con tal profundidad que es posible sostener que no dejó ninguna otra vía para abordarlo que aquella forma de discurso idealista en el que la personalidad sería percibida articulando en sí misma las contradicciones de la historia —una línea de pensamiento que, en Marx, se combina con el análisis de los efectos sociales de la división del trabajo iniciada por los teóricos escoceses—. Pero no es éste el lugar para abordar el relato de esta historia. El presente trabajo sobre el ideal cívico, la personalidad y las consecuencias de su articulación, debe concluir con un estudio de su última gran eclosión premoderna: la que tuvo lugar en las colonias americanas y con el examen de sus efectos sobre la percepción americana de su personalidad e historia.

---

[101] Judith N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, 1969, es la mejor exposición de su pensamiento rousseauniano visto a la luz de la tradición del humanismo cívico.

XV. LA RECEPCIÓN DE LA VIRTUD EN EL UNIVERSO CULTURAL AMERICANO (*THE AMERICANIZATION OF VIRTUE*)

CORRUPCIÓN, CONSTITUCIÓN Y FRONTERA

[I]

En la década de los sesenta del siglo XX se publicaron una serie de trabajos científicos que alteraron nuestra percepción del universo mental de la generación revolucionaria americana [1]. Estos estudios sirvieron para demostrar tres cosas. Primero, que los procesos intelectuales que desembocaron en la Revolución implicaron una drástica reformulación del lenguaje y del envoltorio conceptual externo que informaba el pensamiento de oposición inglesa; segundo, que en razón a su lenguaje, como ya sabemos, este pensamiento se encontró anclado en la tradición aristotélica y maquiavélica que ha sido objeto de estudio en este libro; tercero, que las experiencias de la Guerra de Independencia y de la elaboración de la constitución que la siguió, hicieron necesaria una nueva revisión de la tradición clásica y en algunos, aspectos supuso una ruptura con ella. La Revolución americana, que para la vieja escuela de historiadores significaba una quiebra racionalista o naturalista con el Viejo Mundo y su historia, fue considerada, a partir de entonces, un evento envuelto en una compleja relación tanto con la historia cultural del Renacimiento y de Inglaterra, como con una tradición de pensamiento que desde sus inicios se había preocupado por poner de manifiesto la confrontación del hombre político con su propia historia, y que, en la época de la Revolución estaba siendo empleada para expresar una forma primitiva de la querella con la modernidad. A partir de estos trabajos es posible explorar la historia de la conciencia americana para investigar las manifestaciones de los problemas característicos de la perspectiva republicana que allí pueden encontrarse.

---

[1] Entre otras las obras de Caroline Robbins y Bernard Bailyn, citados anteriormente en el cap. XII, n. 52, y cap. XIV, n. 7, de este libro. Véase también Richard M. Gummere, *The American Colonial Mind and the Classical Tradition: Essays in Comparative Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963; H. Trevor Colbourn, *The Lamp of Experience: Whig History and the Beginnings of the American Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1965; J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, St. Martin's Press, Nueva York, 1966, y los de Gordon S. Wood y Gerald Stourzh, que serán profusamente citados en este capítulo. Para un antiguo ensayo sobre este tema, véase mi «Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», *Journal of Interdisciplinary History*, 3, n.º 1 (1972), pp. 119-134.

En primer lugar, ha quedado establecido que una cultura política, que poseía los rasgos típicos del humanismo cívico neoharringtoniano, tomó cuerpo durante el siglo XVIII en las colonias inglesas de América. La civilización anglófona parecía ofrecer un amplio panorama de sus numerosas variantes —inglesa, escocesa, anglo-irlandesa, de Nueva Inglaterra, Pennsilvania y Virginia... por no extenderse más— implantadas a ambas orillas del Atlántico. El canon *Whig* y los autores neoharringtonianos, Milton, Harrington y Sidney, Trenchard, Gordon y Bolingbroke, además de los maestros griegos, romanos y renacentistas de esa tradición hasta Montesquieu, constituían el *corpus* literario que confería *auctoritas* a esta cultura que, además, tenía como valores y conceptos aquellos que nos resultan ya familiares —un ideal patriota y cívico en el que la personalidad se fundaba en la propiedad, se realizaba plenamente en la ciudadanía, y se encontraba permanentemente amenazada de corrupción—. El poder existente (*government*) tal y como estaba configurado, representaba paradójicamente la fuente principal de una corrupción que venía operando a través de medios como el clientelismo (*patronage*), la facción, los ejércitos de soldados permanentes (opuestos al ideal de la milicia), las iglesias establecidas (opuestas al puritanismo y a los modos deístas de la religión americana) y la promoción de los *monied interest* —aun cuando la formulación de este último concepto se veía considerablemente lastrado por el deseo ampliamente extendido entre las colonias americanas de disponer de un papel moneda común—. El pensamiento político neoclásico proporcionó a las elites el *ethos* y el lenguaje retórico que precisaba una sociedad en movilidad ascendente, y ello explica la excepcional homogeneidad cultural e intelectual de los Padres Fundadores (*Founding Fathers*) y de su generación. Y no es que todos los americanos se hubieran formado en esta tradición, sino que (y así lo entendían los contemporáneos) parecía que no existía ninguna otra tradición alternativa en la que un hombre pudiera ser educado.

En consecuencia, tal y como han explicado Bailyn y otros autores, la ideología de oposición del siglo XVIII operó como fuerza impulsora y restrictiva en los caminos que condujeron a la revolución. Los postulados maquiavélicos que en ella se recogían se demostraron capaces de realizarse por sí mismos. Fue así como se impuso la opinión de que la corrupción que amenazaba los fundamentos cívicos de la personalidad no tenía otro remedio que la propia virtud personal y que, a no ser que se actuara con presteza, terminaría resultando irreversible. Cuando los ministros de Westminster —y la retórica tendía a identificar habitualmente a los ministros como fuente de la mayoría de los males— comenzaron a comportarse de manera que parecía atentar a las libertades de las colonias, el lenguaje más apropiado para efectuar la denuncia fue el que en su día sirviera para criticar a la *Junto Whig* y a Walpole que, además, era el que estaban empleado los enemigos de Bute y los amigos de Wilkes, para oponerse a los ministros de Jorge III*. Pero una

* El episodio de John Wilkes al que se refiere Pocock como contexto del debate en el que resurgirá en Gran Bretaña el lenguaje anticorrupción —y al que Burke contribuiría de manera decisiva— tiene su hito principal en el terreno de los hechos en el asunto Wilkes. Explicado en pocas palabras consiste en lo siguiente: Wilkes era un periodista turbulento de los muchos que

vez los americanos comenzaron a hablar de corrupción, la situación escapó rápidamente al control de los intelectuales. Si las amenazas de corrupción venían del otro lado del Atlántico, era preciso que el poder (*government*) y (por consiguiente) la sociedad de la que provenían semejantes tentativas, fueran consideradas irrecuperablemente corruptas. La virtud y la integridad personal de cada americano se encontraban amenazadas por una corrupción que emanaba de una fuente ahora reputada de extranjera, de la que con anterioridad los americanos habían creído depender de manera indubitativa y firme. A partir de entonces, el lenguaje americano empezó a manifestar esa entonación paranoica que se hace evidente cuando la lógica de la restricción mental fuerza a los hombres a pensar que existen factores malignos que conspiran contra las ciudadelas interiores de su personalidad: sólo una conspiración diabólica podía estar detrás de una serie repetida de acciones cada una de las cuales parecía más descaradamente subversiva que la anterior[2]. La virtud, en el momento en que se sentía en peligro, se veía obligada a recurrir a sí misma, y, más allá de la *rinnovazione* y el *ridurre ai principii*, no había ningún otro remedio al que los americanos pudieran acudir; o bien se operaba una vuelta a los principios fundamentales del gobierno británico —y eso se demostraba imposible una vez se constataba que encarnaban en sí las semillas de su propia corrupción— o se acudía a los postulados propios de la constitución de la república (*commonwealth*) y, en tal caso, esta última podía convertirse en un esfuerzo por reconstituir esa forma de república equilibrada (*polity*) en la que la virtud resultaba al tiempo libre y segura. Fue así como los americanos practicaron en su realidad una repetición de los experimentos intelectuales de Nedham y Harrington, rechazando la monarquía parlamentaria

---

criticaban el intento de Jorge III de servirse del sistema de *patronage* e *influence* para levantar un régimen de gobierno personal basado en el control del Parlamento. Perseguido por el rey a causa de sus escritos en un periódico llamado *North Briton*, Wilkes fue expulsado del parlamento —mediante la correspondiente votación de la mayoría de los Comunes— en el que representaba a la circunscripción de Aylesbury en 1764. Elegido nuevamente diputado por Middlesex en 1768, fue una vez más expulsado por la mayoría de la Cámara dominada por el *king's friend Party* (el partido de los amigos del rey) y reelegido nuevamente por los votantes de Middlesex en la subsiguiente elección parcial que se convocó para cubrir su forzosa vacante. Expulsado también esta vez de la Cámara de los Comunes, resultó reelegido otra vez más por Middlesex e igualmente expulsado. Ante la situación creada y en medio de una fenomenal polémica que enfrentaba a la *Court* con el *Country* y que conmovió los cimientos de la nación, se optó por una treta: como no había medio legal de impedir que Wilkes se presentara candidato, ni de disuadir a los electores de Middlesex de actuar con libertad, se decidió convocar otras terceras elecciones en las que se presentó un candidato propicio al rey —el coronel Luttrell— que, no obstante haber obtenido muchos menos votos que Wilkes —96 frente a 1.143—, fue proclamado electo por los Comunes. Como se puede comprender, el asunto fue polémico, movilizó además de a toda la sociedad, a las mejores cabezas de Gran Bretaña y de Europa —el propio Rousseau aludiría al caso en sus escritos— y puso sobre el tapete el debate de importantísimos problemas constitucionales, muchos de ellos directamente relacionados con los supuestos que por aquellos mismos años terminarían dando lugar a la independencia de los Estados Unidos. Respecto del asunto Wilkes y sus implicaciones se exponen más detalles en el Estudio Preliminar a la *Parliamentary Logick* de William Hamilton anteriormente citado, pp. 133 ss. (*N. del T.*)

[2] Sobre la formación de la teoría de la conspiración, véase Bailyn, *Ideological Origins*, pp. 85-93, 95-102, 119-143; *American Politics*, pp. 11-14, 35-38, 136-149; Gordon S. Wood, *Creation of the American Republic*, pp. 16, 22-23, 30-36, 40-43.

en favor de una versión de origen inglés del *vivere civile*. Hasta este punto —que pronto sería superado— la Revolución estaba paradigmáticamente determinada y se correspondía con lo que Kuhn llama un ensayo «normal de ciencia»*.

Pero si virtud y corrupción, consideradas como un conjunto, formaban una estructura cerrada y compulsiva, únicamente podrían llegar a operar como tales supuestos antitéticos en ausencia de cualquier otra alternativa conocida. En Gran Bretaña, como se ha dicho, existió una ideología de la «*Court*» menos elaborada y dominante que la «*Country*», pero capaz de articular algunas respuestas eficaces a las filípicas de Bolingbroke y susceptible de ser desarrollada por Hume y sus sucesores hasta convertirla en una filosofía de la historia compleja y ambivalente. Esta filosofía no estaba fundada en una simple antítesis entre virtud y comercio, sino en la plena conciencia de que ambas dimensiones se interpenetraban, como de hecho también lo hacían tierra y competencia comercial (*concurrency*), la autoridad y la libertad. Y así mismo hemos visto que en una fecha tan temprana como 1698, los fundadores de la ideología «*Country*» admitían esa verdad deduciendo de ella diferentes conclusiones. Dicho de otro modo, en Gran Bretaña el pensamiento de la «*Court*» y del «*Country*» eran ideologías en proceso de simbiosis y los caballeros de los condados (*gentry*) nunca habían sido radicalmente tan independientes como ellos mismos pretendían[3]. Los títulos de la deuda pública, el ejército, y el clientelismo (*patronage*) del que se servía el ejecutivo eran prácticas tan usuales en la vida política, como lo era aquella propiedad que hacía virtuosos a los hombres y que extraía una parte de su capacidad de los mecanismos del comercio y de las fluctuaciones del crédito. Y, si resultaba difícil negar que todos esos elementos ejercían una influencia corruptora, no podía serlo menos rechazar que la virtud debía existir en el universo del comercio: se estaba forjando un valor en el mundo de la historia. La independencia política de la *gentry* consistía en su capacidad para influir en estos procesos a fin de mitigar y limitar cuanto pudiera corromperla. Por otra parte, la probabilidad de una catástrofe como desenlace final de la corrupción se encontraba compensada por su continua remisión a un futuro indefinido. La doctrina de la monarquía parlamentaria que afirmaba que ejecutivo y legislativo tenían medios de coexistir y que admitía la necesidad de ciertas dosis de clientelismo (*patronage*) para garantizar la existencia del régimen, era un modo de responder a esta per-

* Con toda probabilidad, la alusión a Kuhn es un intento de reconocer la deuda intelectual contraída con este autor, que más allá de esta concreta referencia se entiende a todo el desarrollo del Momento maquiavélico. En realidad Pocock no hace sino transferir el concepto de paradigma científico del campo de las ciencias aplicadas al terreno de las ciencias sociales, para afirmar que los intelectuales construyen sus sistemas de pensamiento en torno a un conjunto de postulados —verdades—, admitidos genéricamente como ciertos, que sirven para explicar y guiar la realidad hasta que en un determinado momento, la innovación (que se corresponde en el campo científico con la invención) desencadena un proceso de cambio, que genera grandes desequilibrios hasta que se consigue encontrar otra vez la estabilidad constituyendo un nuevo paradigma. *(N. del T.)*

[3] Paul Lucas, «A Note on the Comparative Study of the Structure of Politics in Mid-Eighteenth-Century Britain and its American Colonies», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 28 (1971), pp. 301-309.

cepción de la política, como lo eran igualmente, las enseñanzas de Hume de que autoridad y libertad, egoísmo y altruismo, pasión y razón coexistían en una relación de tensión y de simbiosis. Los teóricos ingleses y escoceses no habían podido librarse de la visión de una cierta corrupción final como resultado último de la comunidad política, pero en buena medida sí habían conseguido liberarse de los designios de aquella rueda (de la *fortuna*) capaz de desencadenar la catástrofe en cualquier momento.

Si la percepción de realidad predominante en las colonias resultaba bastante más frágil, esto se debía en parte a que América era un «*Country*» sin «*Court*»: las colonias no estaban cara a cara frente a un gobierno moderno entendido como una fuerza con la que debían encontrar los medios de convivir, sino que habiendo sido creadas a distancia por ella, no se situaban en una relación de simbiosis inmediata con algo que ya no sentían suyo. Y cuanto mayor resultaba su aparente independencia, mayor era el sentimiento de que su virtud era suya; cuanto más activo fuera un gobierno en el que no participaban directamente, mayor era su sentimiento de que su independencia y su virtud estaban amenazadas por una fuerza que sólo podían llamar corrupción; y como Maquiavelo y el Catón de la *Letters* les habían enseñado, una vez que se comenzaba a desconfiar del gobierno no había nada que no debiera ser temido. La presencia de la tiranía de hecho, debía sospecharse «en la menor brisa corrupta» («*in every tainted breeze*»). La interpretación propuesta por Bailyn y Wood reemplaza a la de Boorstein y Hartz que parecen haber sostenido que no existía ninguna ideología en América porque la ideología sólo podía haber surgido de las tensiones sociales del Viejo Mundo que no habían sido trasplantadas al nuevo[4]. Tal y como lo entendemos ahora, un ordenamiento político (*government*) moderno y el eficaz desempeño de su poder por el ejecutivo, habrían trasplantado a América el miedo a la modernidad en sí misma, del que la amenaza que representaba la corrupción para la virtud era su expresión ideológica contemporánea.

América había sido fundada por la colonización (*plantation*), pero se había afianzado por medio de la conquista. Las medidas adoptadas por el gobierno británico que desencadenaron el inicio del proceso de revolución clásica fueron tomadas en el curso de la reorganización que siguió a la Guerra de los Siete Años*. Gran Bretaña emergía de esta guerra triunfante en América del Norte y en la India; su poder comercial, naval y colonial había experimentado una enorme expansión, y se había asegurado el derecho a poseer un imperio territorial gigantesco. Éste era el momento apropiado, según todas las convenciones del vocabulario clásico, para lanzar una advertencia sobre el destino de aquella Roma transformada de república en despotismo por la con-

---

[4] Daniel Boorstin, *The Genius of American Politics*, University of Chicago Press, 1953, y *The Americans: the Colonial Experience*, Random House, Nueva York, 1958; Louis B. Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt Brace, Nueva York, 1955.

* La guerra de los Siete Años fue el conflicto que entre 1756 y 1763 enfrentó a Francia con Gran Bretaña y que consolidó definitivamente el poder británico como gran potencia comercial. El resultado fue que Gran Bretaña guiada por Pitt, se hizo con un Imperio en América —Canadá— y la India. (*N. del T.*)

quista de un imperio cuyas riquezas corrompieron a los ciudadanos y no pudieron ser distribuidas más que acudiendo a un César. Blandir tales advertencias en Gran Bretaña suponía dirigirlas principalmente contra las actividades supuestas de los *nababs* de la India o de las Indias Occidentales, cuyas riquezas muebles corrían el riesgo de insuflar un nuevo «*monied interest*» y de comprar al parlamento a través de la compra de las circunscripciones electorales[5]. La conquista del sistema fluvial interior de América del Norte despertó menos miedos, y parece haber sido asimilado a la guerra marítima aprovechable y todavía no considerada fuente de corrupción, que los políticos *Country* habían comparado durante mucho tiempo en términos hartamente favorables con la inaceptable guerra terrestre mantenida en Europa; lo que más había costado defender a Chatham ante el Parlamento era el haberse involucrado en Hannover y en Prusia. Para los americanos, sin embargo, constituiría una paradoja evidente descubrir que las conquistas imperiales que los habían afianzado contra los enemigos extranjeros y aborígenes, ahora se presentaban con una amenaza de corrupción por obra de su propio gobierno. En tales circunstancias el recurso retórico a la república y a César era apropiado y fue utilizado[6]. Y, al fin y al cabo, ¿no eran los americanos, incluso a sus propios ojos, un sistema de colonias, extensión de un imperio, y no una república construida por la suma de todas ellas?

Pero es importante notar que en la tradición de Maquiavelo, el término «imperio» era susceptible de ser utilizado en más de un sentido. De un parte, estaba la acepción de que Roma había sido corrompida por la conquista y, por consiguiente, por el imperio y, en ese sentido, era normal usar la distinción entre la república y el «imperio» que la sucediera, para hacer referencia con este último modo a un gobierno de *principes* que eran también *imperatores*; de otra parte el pueblo romano había ejercido el *imperium* en el sentido de dominar a otros pueblos a fin de constituir lo que Maquiavelo llamaba «*stato repubblicano proteso all' espansione*» en el que se ejercía una *virtù* maquiavélica. Y, ¿es que acaso el ejercicio exitoso de la *virtù* maquiavélica podía resultar a la postre causa de corrupción? Maquiavelo habría llegado en términos de conjunto a la conclusión de que así era, y los neoharringtonianos habrían asimilado la decadencia de la república con el auge de un imperio comercial que en su día habría llevado al ascenso de los *monied interest* y de los ejércitos profesionales. Pero formaba parte de la paradoja augústea que este tipo de corrupción militar y financiera fuera considerada una consecuencia de la prosecución de la guerra terrestre en Europa, mientras que la guerra marítima y colonial era una de las manifestaciones de la no corruptora *virtus* del *Country*. La Oceana de Harrington «había dictado sus leyes al mar», establecido plantaciones extranjeras que la habían convertido en una «*commonwealth for expansion*» exenta de cualquier riesgo de corrupción; y los americanos, dirigiendo su mirada más allá de los Apalaches, pudieron —con la ayuda de un pequeño genocidio previsto de antemano— compartir la misma

[5] El clímax más intenso de esta retórica se alcanzó en los debates que en 1783 se mantuvieron sobre *India Bill* de Fox, y el *impeachment* de Warren Hastings.

[6] Wood, pp. 34-36.

visión. Aun cuando el imperio pudiera terminar corrompiéndose, habría una *anakuklōsis* histórica por la cual los guerreros —griegos, romanos y godos— enamorados de la libertad, conquistaron imperios por su virtud y los sostuvieron tanto tiempo como ella perduró. Esta teoría maquiavélica del agotamiento y renacimiento de la *virtù* se habría asimilado a la doctrina medieval de la *translatio imperii* y permitió explicar la libertad con la que los americanos del primer período histórico como nación hablaron del «imperio» que habría de ser suyo en los valles del Ohio y el Misisipí. Un imperio compatible con la virtud resultaba necesario si estaban dispuestos a aceptar como propias aquellas que eran las circunstancias de su fundación y prehistoria.

La versión americana de la *translatio imperii* fue expresada en la temprana fecha de 1725 en la famosa última estrofa de los *Verses on the Prospect of the Arts and Learning in America* de Berkeley:

> Al oeste la marcha hacia el imperio toma su curso;
> Los cuatro primeros actos han transcurrido ya:
> Un quinto vendrá a cerrar el drama con el día;
> El descendiente más noble del tiempo es el último*.

Ernest Tuveson, autor de un luminoso estudio sobre la visión milenaria de América, niega que estos versos sean propiamente milenarios y lo niega porque entiende que en ellos no hay pruebas suficientes de que el quinto acto del drama tenga las características de un verdadero milenio; Tuveson ve en ellos únicamente una visión tardorrenacentista del declive y del renacimiento de las artes, expresado en el lenguaje del Libro de Daniel [7]. Pero la *translatio studii*, como la *translatio imperii*, dependía de la traslación de la *virtus* (como el propio Berkeley pone de manifiesto) y estamos habituados a ver que la virtud exige —si no lo sustituye ella misma— un contexto apocalíptico de gracia actuando en la historia; y el propio Tuveson ha demostrado hasta que punto el verdadero milenio, el del reino de Cristo sobre los Santos, se había venido identificando con una utopía futura [8] en la que las capacidades humanas tenderían providencial y progresivamente a su perfección. Es difícil poner en duda que el «quinto acto» de Berkeley haya podido tener en ocasiones el significado de una Quinta Monarquía, y el mismo Tuveson ha probado suficientemente la existencia de un apocalipsis americano en el que la *translatio imperii*, garantizando que el ciclo de la historia mundial hacia el oeste culminaría en América, se volvió un modo de asignar a esa república imperial el papel de utopía milenaria por él descrita.

La apocalipsis nacional iniciada de manera pionera por los protestantes de la época Isabelina, ofrecía una variante americana que sobreviviría en las co-

---

* (*Westward the course of empire takes its way;*
The four first acts already past
A fifth shall close the drama with the day;
Time's noblest offspring the last.)

[7] Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago University Press, 1968, pp. 92-94.

[8] *Millennium and Utopia;* véase, anteriormente, cap. II, nota 21.

lonias inglesas sin experimentar el retroceso y la extinción total que esperaría en Inglaterra a este modo de pensamiento tras la Restauración. El primer pacto de Alianza (*covenant*) de Nueva Inglaterra con el Señor puede fácilmente ser considerado como un instrumento en la lucha contra el Anticristo, y esta consideración no resultó en ningún sentido minimizada por las persistentes jeremiadas entonadas por los predicadores que denunciaban los incumplimientos del pacto por los herederos de quienes lo habían firmado. Un pueblo que ha pactado una Alianza con Dios, es decir un pueblo elegido, puede apostatar muchas veces y la historia del combate contra el maligno puede confundirse con la historia de sus apostasías y regeneraciones. Pero hemos visto con cuanta facilidad en el pensamiento tardopuritano, e incluso en el deísta, la república (*commonwealth*) en la que no hay clero y donde la religión es una función cívica dirigida por una asamblea de ciudadanos, puede identificarse con aquel sacerdocio de todos los creyentes y con aquel reino de los santos anunciado por el milenio. Y cuanto más se tornó el milenio utopía, más se confundió el reino de los santos con el perfeccionamiento de las capacidades humanas, y más fácil resultaba identificar la república (*commonwealth*) con la Quinta Monarquía a la que siempre babía tendido a asimilarse. Y la perfección de las capacidades humanas, vistas como progreso providencialmente dirigido en lugar de como una súbita y apocalíptica infusión de gracia, era un fenómeno profano (*secular*) e histórico que bien podría tener lugar dentro del círculo cerrado de «la marcha hacia el oeste» («*westward curse*»). Por consiguiente, el papel simultáneamente apocalíptico y utópico de América era percibido corrientemente como la obligación de mantener la libertad religiosa —la tolerancia Whig incorporada en la república de los santos—, y como parte de una estructura de libertad y de virtud Gótica, sobreviviría en «la marcha hacia el oeste» hasta la «conclusión» del «drama» una vez que la corrupción hubiera destruido el Viejo Mundo.

Pero esto significaba identificar la corrupción con la obra del Anticristo en los dos hemisferios, y en particular con la amenaza de apostasía sempiternamente presente en las tierras del Nuevo Mundo que habían establecido un (*covenant*) pacto de Alianza con Dios. Es, por consiguiente, lógico que Tuveson haya querido retrotraer la existencia de lo que llama «*Whiggismo* apocalíptico» incluso al lenguaje de una obra tan poco milenarista como la *Dissertation on the Canon and the Feudal Laws* de John Adams[9]. La ciudad en lo alto de la colina (*The city upon a hill**) se identificó con el gobierno equilibrado (*balanced*) en el que no existía ni un clero establecido ni ninguna otra instancia corruptora capaz de perturbar la virtud y la libertad del pueblo; y la corrupción que amenazaba al pueblo era tanto obra del Anticristo como de la apostasía que amenazaba a la «ciudad de la colina». Como las intervenciones de la gracia en la historia sagrada vinieron a confundirse con el progreso providencial de la Ilustración en el orden profano (*secular*), el Anticristo, a su vez, se identificó con las fuerzas feudales —el clericalismo romano, las surpervivencias feudales, las corrupciones modernas— que operan para retardar el pro-

[9] *Redeemer Nation*, pp. 20-25; Wood, pp. 116-118.

* Pocock está aludiendo a «*The City upon a Hill*» de Winthrop. (*N. del T.*)

greso o pervertirlo. La imposición arbitraria, los ejércitos permanentes (*standing army*), las iglesias establecidas, podían aparecer todavía como obra de instancias malignas que habían perseguido y minado la virtud romana, la virtud gótica y ahora la virtud británica a través de la *translatio* y la *anakuklōsis* de la historia mundial. Era pues de importancia escatológica y también global, determinar si el imperio llegaría a corromper la virtud americana o la robustecería, y esto último sería difícil de distinguir del *millenium* o de la Quinta Monarquía. Las jeremiadas —el más americano de todos los modos retóricos— se fundieron con el lenguaje de la teoría republicana clásica hasta el punto de que casi es posible hablar de un maquiavelismo apocalíptico y esto también refuerza la tendencia a ver ese momento en que la corrupción amenaza a América como el momento de una crisis universal y única.

[II]

La dimensión apocalíptica, cualquiera que esta sea, aunque presente en la retórica de la Revolución, no fue la predominante en América. Los americanos de esa generación se veían a sí mismos como hombres libres en armas, manifestando una virtud patriota, antes que como santos vinculados a un *covenant*. Y las razones que nos han llevado a enfatizar en estas páginas lo apocalíptico como recurso todavía disponible se explican desde el esquema de análisis practicado y desde el diagnóstico defendido. En ese sentido, la presencia de lo apocalíptico y la continuidad de su compatibilidad con el humanismo cívico de los *Olds Whigs*, da a entender hasta qué punto el pensamiento americano y su discurso formaron parte de la tradición Renacentista que hemos venido estudiando en la que el ciudadano que sentía a menudo la necesidad de hacer dramáticamente evidente a sí mismo sus propias acciones, recurría a ese contexto apocalíptico que de otra parte era el propio de los santos. Pero todos los que en fechas recientes han estudiado la Revolución en términos de su continuidad con esta tradición —Baylin, Pole y Wood—, insisten en que durante el período de elaboración de la Constitución y del debate entre Federalistas y Republicanos, la tradición cívica sufrió una crisis de transformación que impidió que nunca volviera a ser lo mismo. Wood, en particular, se refiere a ella como «el fin de la política clásica» [10]. Alcanzar como conclusión un punto culminante tan señaladamente dialéctico, resultaría altamente satisfactorio para el abrumado autor de un libro como éste, y además las tesis de Wood exigen un examen cuidadoso que llevaría aparejado un amplio desarrollo. Sin embargo, conviene expresar ciertas reservas al respecto.

Estudiosos perspicaces del paisaje político americano que escribieron antes de la crisis que conduciría a la independencia, observaron que la volatilidad que caracterizó a la política de las colonias se podría explicar hacien-

---

[10] Bailyn, *Ideological Origins*, cap. V, «Transformation»; *Political Pamplets of the American Revolution*, I, The Belknap Press, Cambridge, Mass., 1965, pp. 3-202 («The Transforming Radicalism of the American Revolution»); Pole, *Political Representation*, pp. 531-532, *The decline of American Revolution*; Pole, *Political Representation*, pp. 531-532 («The decline of virtue»); Wood, cap. XV, 5, pp. 606-618, «The End of Classical Politics».

do referencia a la ausencia de una institución equivalente a la Cámara de los Lores [11]. De esa manera significaban dos hechos que no resultaban demasiado compatibles. En primer lugar, aludían a la teoría que atribuía a los lores en la constitución británica el mismo papel que desempeñaban los «pocos» en el pensamiento clásico: aquellos que disponían de más tiempo ocioso y de mayor experiencia —y era posible defender su condición hereditaria desde el argumento que la herencia garantizaba esas cualidades— y ejercían una función conservadora y moderada que, en el lenguaje de 1642, podía ser definida como *pouvoir intermèdiaire*, es decir como «una pantalla y un dique» («*screen and bank*») entre el rey y los comunes, el «uno» y los «muchos», ejecutivo y legislativo. Sin aristocracia, se había sostenido hasta la tardía fecha de 1675, los comunes habrían resultado un poder inestable y turbulento, y sólo podrían ser mantenidos bajo control acudiendo a la fuerza o a la corrupción. La tradición *Country* de Shaftesbury y Bolingbroke no era en ningún sentido hostil a la pairía y vio en el *status* hereditario un refuerzo de la propiedad y la independencia, y una salvaguardia contra las maquinaciones de la *Court*. El *Peerage Bill* de 1719 habría fracasado porque se había considerado que cualquier intento de garantizar por ley la independencia de la Cámara Alta habría resultado autodestructivo.

En segundo lugar, y de cualquier modo, quienes habían observado con atención la política colonial sabían bien cuán difícil era establecer una aristocracia antigua en una sociedad nueva y tampoco parecía que una nobleza señorial pudiera prosperar en las condiciones de la colonización (aunque el Valle del Hudson ofreciera razones para contestar esta tesis). Las constituciones harringtonianas elaboradas por Locke, Penn y otros para las dos Carolinas, New Jersey y Pennsilvania, habían terminado fracasando [12], y si era imposible crear una aristocracia independiente en las condiciones coloniales, proponer la instauración de una segunda cámara reforzada equivalía a proponer la instauración de una oligarquía dependiente nombrada por el gobernador y situada en una posición de precariedad frente al poder de su administración similar a la *Other House* cromwelliana de 1657-1659. La tradición republicana, tal y como había sido formulada por Maquiavelo y Harrington, establecía que las colonias y las provincias debían ser gobernadas por oligarquías de dudosa lealtad, dependientes del poder que las controlaba [13]; como sucedía en el caso del *dominio* de la ciudad-estado italiana, las colonias no estaban plenamente incorporadas en la ciudad o al reino de la justicia, pero una vez una colonia empezaba a ser vista en términos de república (*commonwealth*) o de sociedad en posesión de una justicia autónoma —y esto representaba un cambio de perspectiva clave al que la adopción del lenguaje clásico contribuyó poderosamente—, esa oligarquía aparecía como intrínsicamente corrupta, y puesto que en la práctica no podía distinguirse del con-

[11] Wood, pp. 210-212.

[12] Francis Newton Thorpe, ed., *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of States and Territories Now or Heretofore Forming the United States of America*, Government Printing Office, Washington, 1909, vol. V, recoge los textos de estas constituciones.

[13] Para Harrington, véase Toland, *Works*, pp. 40-41.

sejo del gobernador, se habría configurado como una brecha en la separación de poderes.

Las circunstancias de la política colonial incidieron por consiguiente, de manera poderosa, aunque no necesariamente lógica, en el rechazo de la aristocracia hereditaria considerada como fuente de corrupción y no de virtud, algo que no había sido dicho en Inglaterra desde la época del movimiento republicano. De otro modo, en aquella fase histórica —que se puede remontar al momento de la aparición del *Common Sense* de Thomas Paine— en que los americanos decidieron repudiar la estructura constitucional británica, la existencia de una pairía hereditaria en la metrópoli contribuyó a corroborar su creencia —que bien habían podido recoger de las *Cato's Letters*— de que la monarquía parlamentaria mixta tenía por fundamento la corrupción. Rechazar la monarquía parlamentaria significaba, tanto para la mentalidad inglesa como para la americana, volver a aquella tradición harringtoniana que reformulaba la historia política inglesa hasta llegar a un punto culminante republicano. Pero en Harrington, como en todos los otros autores republicanos clásicos, había quedado expuesto sin equívocos que la alternativa a una aristocracia hereditaria, atrincherada y artificial, era una aristocracia natural —una elite de personas que se distinguían por la superioridad natural de sus talentos, pero también por ventajas materiales contingentes como la propiedad, el ocio y la instrucción, formada por hombres que poseían las cualidades que la teoría clásica atribuía a los «pocos»—. Se daba por supuesto que la naturaleza garantizaba un suministro de semejante clase de hombres, y una parte de los argumentos contra las aristocracias artificialmente establecidas consistía en que la verdadera elite resultaba naturalmente reconocida por los «muchos». La democracia podía descubrir, pues, a la aristocracia sirviéndose de sus propios modos de discernimiento, y no era necesario legislar anticipadamente para determinar quiénes deberían formar parte de aquella categoría. Por consiguiente, una teoría de la deferencia fue empleada de manera habitual para democratizar la república equilibrada (*polity*).

En la mayoría de las colonias americanas existía una elite patricia —que se distinguía de manera efectiva por la riqueza de su propiedad y de su cultura— presta a desempeñar el papel de aristocracia natural. En particular, en la literatura de la Virginia colonial se recogen toda una serie de interesantes idealizaciones sobre la relación supuestamente existente entre los líderes indiscutibles de la sociedad y la masa respetuosa —pero no carente de espíritu crítico— de los ricos propietarios libres (*yeomanry*) [14]. Estos textos ilustran, una vez más, que la deferencia no era una característica jerárquica sino republicana. Los «muchos» del ideal Virginiano —los pequeños propietarios blancos— no eran seres políticamente dinámicos, pero tampoco permanecían inactivos: poseían su propio y autónomo juicio y ejercían su propio poder. Todo lo que restaba de jerárquico en esta concepción era que los «muchos» no

[14] Charles S. Sydnor, *Gentlemen Freeholders: Political Practice in Washington's Virginia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1952, publicado nuevamente con el título de *American Revolutionaries in the Making*, Free Press, Nueva York, 1965; Pole, *Political Representation*, pp. 148-165.

podían desempeñar el mismo papel que los «pocos», por lo demás, los «muchos» tenían su propia virtud como los «pocos» tenían la suya, y existía una virtud superior que hacía que los «pocos» y los «muchos» respetaran recíprocamente sus particulares virtudes cuando ambas entraban en juego. Los «pocos» no se diferencian de los «muchos» más que por ver reconocida en su favor una cierta deferencia del juicio que de ellos provenía, incluso cuando su expresión fuera considerada ingenua por los otros. De ese modo existía un punto en que deferencia y virtud prácticamente se identificaban.

En defensa de su virtud contra una monarquía parlamentaria corrupta, los americanos se dispusieron a autorreconstruirse políticamente estableciendo una confederación de repúblicas. Y desde esta perspectiva, su revolución fue una *rinnovazione* en el sentido que Savonarola y Maquiavelo concedían al término [15]. Pero, por contra, en la tesis de Wood, documentada con gran detalle en el lenguaje y la experiencia de los propios revolucionarios, se afirma que esa meta conscientemente perseguida e incardinada en el pensamiento clásico, fracasó justamente, en el punto que acabamos de examinar. Cuando sobrevino lo que Locke habría denominado «disolución del poder establecido» («*disolution of government*») —y en múltiples lugares se recurrió a esta expresión para describir una situación en el propósito de invocar legítimamente el nombre de Locke— se pudo comprobar que la sociedad política no se articulaba desde la distinción «pocos» y «muchos» que, a su vez, se diferenciaban entre sí según criterios naturales que les atribuían la realización de funciones y la práctica de virtudes complementarias. En Massachusetts, Pennsilvania y otros sitios de América, hubo experimentos constitucionales deliberadamente encaminados a identificar la aristocracia natural, bien mediante la aplicación del criterio aristotélico de la propiedad, caso de Massachusetts, bien acudiendo al mecanismo de la autoselección, caso del parlamento unicameral de Pennsilvania. Ninguno de esos experimentos tuvo éxito, y poco después de la finalización de la Guerra de Independencia, la Revolución se vio inmersa en una crisis de confianza derivada del hecho de que la diversificación natural de los miembros del cuerpo político presupuesta por todos los teóricos republicanos desde Aristóteles a Montesquieu, simplemente no llegó a emerger [16]. Y esto significaba bastante más que el mero sentimiento experimentado por aquellas elites patricias que habían liderado y sobrevivido a la lucha por la independencia y que ahora se veían amenazadas en su papel de aristocracia natural ideológicamente justificada: se trataba de una amenaza directamente dirigida contra el propio concepto de virtud.

A menos que los miembros del cuerpo político no fueran cualitativamente diferentes —a cada categoría cualitativamente definida le debería corresponder una función y una virtud apropiada— no se podrían unir para constituir una república equilibrada (*polity*) en la que la política consistiera en obligar a cada ciudadano a practicar la virtud de respetar la virtud de su vecino; y cualquier otra estructura política en la que pudieran integrarse no po-

---

[15] Acerca de esta cuestión es necesario leer Hannah Arendt, *On Revolution*, Faber and Faber, Londres, 1963.

[16] Wood, *passim*, pero particularmente pp. 391-425.

dría encerrar una relación directa con la personalidad moral única del individuo y, en consecuencia, lo corrompería sometiéndole a su poder. Cuando Maquiavelo y Montesquieu habían afirmado que sólo la igualdad —entendida en el sentido de *isonomia*— había hecho posible la práctica de la virtud, habían querido decir que los hombres que eran iguales debían optar entre practicar la virtud o corromperse. Cuando los neoharringtonianos habían asociado el declive de la relación entre señor y vasallo con el ascenso de la corrupción, habrían añadido a la teoría de Harrington, según la cual los iguales deben ser gobernados bien libremente bien a través de la fuerza, la percepción de que también podrían ser gobernados acudiendo a la manipulación y a la falsa conciencia. Y si se quería evitar la corrupción era necesario que junto a igualdad existiera virtud; y las mentes de los humanistas cívicos del siglo XVIII todavía ampliamente influenciados por el cristianismo, se habían esforzado en asegurar esta coexistencia empleando la diferenciación clásica entre el uno, los pocos y los muchos para hacer del pueblo una unidad en la trinidad, en cuyo seno fuera posible mantener relaciones y practicar la virtud. Pero era justamente esta concepción ortodoxa la que ahora parecía estar fracasando. La *materia* comenzaba a parecer demasiado monofisista y unidimensional para poder recibir también una forma, y el paradigma del *zōon politikon* se encontraba en peligro. En los escritos americanos de principios de la década de 1780 se aprecia un cierto tono de costernación al respecto.

Wood, moviéndose entre toda la complejidad de formulaciones políticas de ese período —se diría que todo americano letrado estaba versado en el vocabulario de la sociología de la libertad— descubre la emergencia de un nuevo paradigma de la política democrática diseñado por los maestros de la teoría Federalista para superar la crisis provocada por el fracaso de la teoría de la aristocracia natural —aunque no resulte perfectamente claro si su propósito era reemplazarla o restaurarla—. El punto crucial de la revisión gravita sobre el concepto de pueblo. En vez de concebirlo como una realidad configurada en grupos diferenciados en razón a cualidades y funciones diversas, el pueblo era definido como una entidad tan monística que importaba poco las características que pudiera o no poseer, mientras las diferentes instancias del poder (*agencies of government*) —que esencialmente eran el legislativo, judicial y ejecutivo de la teoría clásica— se entendía que no deberían ser atribuidas inmediatamente a grupos sociales en posesión de capacidades conectadas y vinculadas con cada función, sino mediatamente a individuos cuyo título de autoridad fuera el actuar en calidad de representantes del pueblo. Todo el poder se confiaba (*entrusted*) a representantes del pueblo, y cada modo de ejercer el poder era un modo de representar al pueblo. Si el pueblo se definía como una masa indiferenciada dotada de una infinidad de cualidades diversas, también debería poseer la capacidad infinita de diferenciar entre los diversos modos de poder y de incardinarse en la diversidad de medios de dar vida y hacer presente la representación. Aquel pueblo había hecho un largo trecho desde la *materia* Florentina.

Se establecía, por tanto, una distinción entre el ejercicio del poder desde el gobierno y el poder de designar a los representantes para ejercerlo, y era posible sostener entonces, tanto que todo el poder (*government*) provenía del

pueblo, como que el pueblo se había retirado totalmente del gobierno y había dejado su ejercicio a una diversidad de representantes que encontrándose en posición de aprender el arte de gobernar sirviéndose de la experiencia, terminaban por asumir las características de la vieja aristocracia natural o especializada de los «pocos». Rousseau, con su insistencia en que la *volonté générale* no debía verse nunca comprometida en la toma de decisiones particulares, hubiera podido aprobar esta distinción entre un pueblo constituyente (*constituent people*) y un pueblo gobernante (*governing people*), e incluso podría haber compartido la opinión del *Federalista* al ver que el *ridurre ai principii* de Maquiavelo estaba asegurado en la disposición que preveía que el poder de revisión constitucional residiera siempre en el pueblo y que el pueblo tuviera también la posibilidad de ejercerlo de manera potencialmente inminente [17]. Lo que Rousseau no habría aprobado —y se trata de un elemento que no forma parte de la tradición republicana tal y como nosotros la hemos estudiado— es la intervención generalizada en el gobierno de la relación representantes-representados. En este punto, ciertamente, el pensamiento Federalista es más medieval que clásico y participa más del enfoque soberanista que del republicano —hobbesiano, cabría añadir, antes que lockiano—.

La monarquía parlamentaria inglesa había sido construida desde la orden, dada por el rey a burgos y condados de elegir representantes dotados de plenos poderes para compartir con él y su concilio el gobierno del reino; desde entonces, el poder de esos representantes no había cesado de aumentar a medida que iba pasando el tiempo. Todavía, como demostraba el hecho de que había sido el rey quien les había ordenado acudir provistos de plenos poderes para estar en condiciones de decidir sobre las materias que les fueran sometidas a su consideración, se podía decir que en cierto sentido estos representantes tan sólo habían sido admitidos a ser parte en la función de auténtica representación del reino —es decir, a ser parte del propio rey que como indicaba la teoría organicista del cuerpo, representaba al reino al igual que la cabeza lo hacía con el cuerpo—. Una vez la representación se convertía en un medio de crear y de establecer al soberano, el acto de escoger —o de reconocer— al representante, se configuraba lógicamente como lo contrario de la participación política. La elección se definía como la declaración de que existía una persona cuyos actos estaban investidos de una autoridad tal que deberían ser reputados como propios del sujeto en cuyo nombre se efectuaban. Y Hobbes, después de haber expuesto esta concepción con admirable claridad, había llamado la atención sobre el hecho de que una asamblea soberana de representantes no era diferente en este aspecto de un solo individuo en el que estuviera concentrada la representación de la soberanía. En definitiva, elegir a un representante equivalía a una rendición, significaba transmitir a otro la plenitud del propio poder y de su *persona*, e incluso, de la misma individualidad. Dicho de otra forma, el humanismo republicano que se encontraba fundamentalmente preocupado por la afirmación de la personalidad moral en la acción cívica, tenía buenas razones para

[17] Wood, pp. 613-614.

preguntarse si el concepto de representación no excluiría acaso el de virtud. ¿Cómo podría designar yo a otro para que fuera virtuoso por mí, en mi lugar y para que asumiera la apariencia de mi semblante? En el corazón de la teoría moral de Hobbes subyace, en realidad, la idea de que sólo cuando soy capaz de reconocer las acciones de otro como propias, soy capaz también de poseer una moralidad cívica propia [18]. El *zōon politikon*, el animal cívico por naturaleza, debe actuar, en cambio, directamente, sin mediación y a través de su propia persona. Rousseau, un maestro de la ambigüedad, inserto en la tradición clásica, habría insistido en que no había virtud en la mera elección de un representante y que consecuentemente un pueblo gobernado por representantes plenipotenciarios por él mismo elegidos no era libre [19].

La tradición *Country* en la política inglesa —parcialmente descendiente del republicanismo harringtoniano según el cual la rotación aseguraba que el pueblo tomase parte en el gobierno en tanto que individuos y por turnos, antes que como representantes— había hecho una importante contribución a la redefinición de Inglaterra como una república (*commonwealth*) cuando acentuó la importancia de los parlamentos breves. Implícita a esa propuesta estaba la idea de que el pueblo, en su condición de propietario y de independiente, era por definición virtuoso, mientras sus representantes, en cambio, estaban permanentemente expuestos a las tentaciones del poder y de la corrupción; por consiguiente, era necesario que la representación volviera regularmente a los representados para permitir la renovación de su virtud (*ridurre ai principii*) y para que, si fuera necesario, procedieran a la elección de nuevos representantes. La virtud era un principio activo y en la elección de un nuevo parlamento el pueblo demostraba su virtud activa desempeñando una función que iba más allá de la que le había atribuido Hobbes. Pero era cada vez más difícil precisar si los electores conformaban un estamento, o una orden de la república (*commonwealth*) —los «muchos» de la teoría clásica—, y los elegidos —los «pocos» de la teoría clásica— otro distinto, cuyas relaciones deberían ser preservadas de la corrupción, o si por contra los elegidos eran meros servidores, intendentes o ministros presumiblemente corruptos casi por definición. Si éste era el caso, los electos deberían ser considerados delegados sujetos a instrucciones y susceptibles de revocación. Así las cosas, la relación electores-electos no sería una relación virtuosa entre iguales cívicos. Durante los años de la crisis americana, Burke propuso a los electores de Bristol la tesis de que elegían a sus representantes para actuar en favor del bien del reino entero y para desempeñar de ese modo un papel que ellos no podían representar por sí mismos. Por tanto, era al elegido a quien correspondía ejercitar su juicio respecto del bien común, incluso cuando estuviera en conflicto con el de aquellos que le habían elegido [20]. Y los electores ejercerían su juicio con igual propiedad si al término de su mandato decidían no reelegirle, pero lo incumplirían si mediante sus instrucciones impedían su jui-

---

[18] Para Hobbes y su personificación, véase *Leviathan*, caps. 16 y 17.

[19] Rousseau, *The Social Contract*, cap. 15; C. E. Vaughan, ed., *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, John Wiley and Sons, Nueva York, 1962, II, pp. 95-98.

[20] Burke, *Works*, II, pp. 95-97.

cio o le revocaban en su mandato. La relación es clásica, la de los «pocos» y de los «muchos», una relación que puede ser calificada de virtuosa en el sentido aristotélico. Cada uno tiene su propio criterio, su manera de discernir y respeta el del otro.

En la América revolucionaria la opinión se inclinaba de manera especialmente acusada en favor de la tesis de que los representantes eran delegados altamente susceptibles de corrupción que debían estar sujetos a instrucciones y ser revocables. Ello no obstante, parece que Madison era propenso a asumir la posición de Burke de atribuir a los representantes la función de los «pocos» y de entender que sus filas deberían nutrirse, en la medida de lo posible, con miembros de la elite patricia [21]. Sin embargo, la cuestión crucial continuaba siendo la ya planteada por Rousseau: ¿puesto que no había emergido todavía del proceso electoral una aristocracia natural y puesto que no se esperaba que lo hiciera, el mero acto de elegir a un representante, la mera relación entre representante y elector, sería suficiente para asegurar la virtud? Para algunos federalistas la respuesta estaba predeterminada. Si no existía una aristocracia natural el pueblo no podía ser virtuoso, y si todavía no había aparecido una aristocracia natural, la explicación más probable era que el pueblo se encontrara ya corrompido; por consiguiente, la función de gobernar se definía, al igual que en Guicciardini, como la tarea de guiar a un pueblo que no era virtuoso, o de ayudarle a guiarse a sí mismo siguiendo vías tan satisfactorias como fuera posible esperar en semejantes circunstancias. Naturalmente esta perspectiva no impidió que quienes la adoptaron se autoconsideraran miembros de una aristocracia natural virtuosa, meritorios Catones. La posición de Madison, como tendremos ocasión de comprobar, era más compleja, pero Wood demuestra que los Federalistas se expresaron a la vez como si la virtud estuviera próxima a ser restaurada y como si se hubiera desvanecido y debiera ser reemplazada por nuevos paradigmas [22]. Y, como siempre, resultaba extremadamente difícil encontrar sustitutivos a la virtud entendida en el sentido clásico del término. Éste es, justamente, el argumento que habla en favor de la crítica rousseauniana a la representación. La virtud consistía en la estima que el individuo particular sentía por el bien común, y era contingente —en sentido de estar condicionada— de su asociación con otros seres particulares que consideraban los mismos bienes con ojos diferentes. La diferenciación entre los «pocos» y los «muchos», es decir, entre aristocracia natural y democracia natural, constituía el caso paradigmático de esta asociación entre hombres de cualidades diferentes. Pero sin una teoría que permitiera efectuar una diferenciación cualitativa y moral entre los individuos resultaba difícil comprender de qué manera podían establecerse relaciones entre los ciudadanos que contribuyeran a afirmar la virtud. El acto de elegir a una persona para actuar en mi nombre, a una persona con la que yo afirmo una identidad artificial, no puede ser nunca igual al acto de reconocer a una persona que actúa conmigo y con quien establezco un vínculo asociativo natural (nacido de mi natural condición asociativa). Es por ello por lo que re-

[21] Wood, p. 505.
[22] Wood, pp. 474-475, 507-518, 543-547, 562-564.

sulta difícil entender la relación de representante y representados como una relación de virtud clásica. Ni los federalistas, ni sus críticos, recurrirán a Rousseau para sus análisis [23], aun cuando sean perceptibles las tensiones existentes entre su reformulación de la teoría de la representación y su renuencia a abandonar el paradigma de la república de la virtud.

Los federalistas se esforzaron —con tanto éxito que terminó provocando algo así como una revolución en el paradigma de la política— en reconciliar ambos principios desarrollando una teoría de la representación múltiple. En vez de construir una teoría de la identidad medieval o hobbesiana, natural o artificial, entre representante y representados entendidos como simples entidades, afirmaron la existencia de una pluralidad de modos de ejercitar el poder y sostuvieron que cada uno de ellos —y los ejemplos eran múltiples empezando por la *quasi* clásica triada ejecutivo, judicial y legislativo— constituía una forma independiente de ser elegido por el pueblo como representante. Los representantes del pueblo tomados como individuos particulares formaban una pluralidad de grupos funcionalmente diferentes y dentro de estos límites podían todavía ser considerados como una aristocracia natural. La pluralidad de las funciones que ejercían garantizaba la existencia tanto en el juego entre los diferentes grupos de representantes como en su propio seno, de un sistema de controles y equilibrios (*checks and balances*), que les impidiera caer en la corrupción o corromper al pueblo: nadie, en suma, podía llegar a adquirir tanto poder como para estar en condiciones de reducir a los demás a una situación de dependencia [24]. Así pues, la retórica de la tradición clásica de Aristóteles a Montesquieu continuó siendo apropiada para referir el amplio elenco de fenómenos que aparecieron asociados a la nueva forma de organización política (*government*); pero subyaciéndola —y dando pábulo a la creencia generalizada de que el concepto de representación era el único gran descubrimiento efectuado en teoría política desde la antigüedad— se situaba aquella otra perspectiva nueva que ha permitido a Wood hablar del «fin de la política clásica». El pueblo era considerado todavía como una realidad no corrupta, pero en más de un importante sentido resultaba inútil e imposible sostener que afirmara su virtud en la acción. El pueblo no se diferenciaba en grupos de diversa calidad y función, cada uno de los cuales ejercía su ciudadanía de su propia manera y entre los que existían relaciones de virtud; y puesto que el pueblo no era políticamente activo en una diversidad de modos funcionalmente diferentes, no cabía sostener en sentido estricto que estuviera directa o inmediatamente comprometido en el gobierno de todos. El pueblo se encontraba directamente comprometido en la elección de representantes, y la multiplicación de las estructuras federales le aseguraba que no se tratara de una función esporádica sino de una tarea continua y perpetua. Además, el pueblo ejercía también directamente el poder constituyente y de enmienda constitucional, y hay pasajes que sugieren que este cometido era entendido

[23] Paul M. Sperlin, *Rousseau in America, 1760-1809*, University of Alabama Press, 1969, señala que el *Contrato social* no era ni leído ni citado. Noah Webster, del que se hablará más adelante, constituye una interesante excepción a este respecto.

[24] Véase, por ejemplo, Wood, pp. 446-453.

como una actividad continua[25]. Incluso Maquiavelo, el teórico que más atención había prestado a la idea de dinamismo presente en las concepciones republicanas, había considerado el *ridurre* y *ripigliare lo stato* como un asunto de purgas ejemplares efectuadas a intervalos de varios años. Rousseau, por su parte, no había considerado más que la posibilidad de asambleas ocasionales —aunque frecuentes— del pueblo soberano que mientras duraran harían que la constitución fuera necesariamente suspendida. Y si la teoría del federalismo sobrepasó la tradición en este punto, es importante comprender cómo lo hizo.

El declive de la virtud tuvo como corolario lógico el ascenso del interés[26]. Si los hombres no contaban con las condiciones reputadas necesarias para percibir por sí mismos el bien común, lo único que quedaba al alcance del entendimiento humano era la percepción de su particular interés, y en la medida y límites en que sobrevivía el antiguo principio de presunción en cuyo decir sólo la percepción del bien común era auténticamente racional, la percepción del interés propio fue considerado como una cuestión perteneciente de manera primaria al ámbito de las pasiones y los apetitos, y que únicamente de manera secundaria entraba dentro de los dominios del cálculo racional de pérdidas y beneficios en razón al cual la percepción del propio interés particular podía revelarse interdependiente del interés de otro. El hombre no virtuoso era una criatura de sus pasiones y de sus fantasías, y cuando la pasión entraba en contradicción con la virtud, su potencial capacidad corruptora permanecía viva. A este respecto, hemos visto en qué medida en el siglo XVIII la teoría de la fantasía (de la imaginación generada en la opinión) y del comercio, podía revelarse como una fuerza explosiva y transformadora que poseía en sí misma tanto el dinamismo como los límites de la *virtù* maquiavélica: una fuerza en condiciones, incluso, de sobrepasar a esta última en su capacidad para cambiar la naturaleza de los hombres. En este sentido cabe decir que el interés era al mismo tiempo una fuerza limitadora y expansiva. A medida que iba adquiriendo forma el pensamiento Federalista y que iba perdiendo fuerza la creencia en la virtud del pueblo tal y como la concebía el pensamiento clásico, no resultará sorprendente encontrar en los escritos de Madison y de otros federalistas —el décimo número del *Federalista* constituye al respecto un *locus classicus*— un creciente reconocimiento de la importancia y de la legitimidad que para los asuntos humanos tuvo la facción que propugna un interés colectivo pero particular[27], una figura que en la

[25] Wood, pp. 532-536, 599-600, 613-614.

[26] Existe una cierta confusión semántica a este respecto. Dado que en la teoría clásica cada institución principal «representaba» un «orden» diferente de la sociedad —por ejemplo, el uno, los pocos o los muchos— resulta imposible hablar de esas «órdenes» en términos de «intereses»; de donde los demócratas radicales que todavía argumentaban en la tradición clásica, podían sostener que en la asamblea popular, los individuos, y no los intereses relativamente elitistas, eran quienes deberían ser «representados». Pero en la verdadera teoría de los grupos de interés —que posiblemente sea hija del individualismo radical— el individuo tiene necesidad de percibir sólo sus intereses y los del grupo al que se asocia, y no de practicar la «virtud» consistente en prestar atención a todos los demás intereses.

[27] Pole, pp. 374-375; Wood, pp. 501-506, 576.

teoría republicana y en la vieja ideología *Country*, era reputada como uno de los medios más letales de que se servía la pasión para corromper la virtud. Interés y facción eran los medios a través de los cuales un pueblo cada vez menos virtuoso, discernía y efectuaba su actividad en política. Dos consecuencias se deducen de ello en el pensamiento de Madison. En primer lugar, los controles (*checks*), equilibrios (*balances*) y la separación de poderes, que deben ser incorporados a la estructura federal aseguran, como hemos visto, que el interés no tienda a corromperse, de manera que el aparato argumental retórico implícito en la teoría del equilibrio y de la estabilidad puede resultar ahora perfectamente útil para fundamentar un edificio que no descansa en la virtud y obviamente para enmascarar y hacer olvidar el hecho de que ello sea así [28]. En segundo lugar, ciertos pasajes indican claramente que la capacidad de esta estructura para absorber y reconciliar intereses en conflicto es, sin duda, limitada [29]. No hay pues interés que no esté representado y que no pueda tener un lugar en la distribución del poder —sólo las instituciones más singulares deberían conformar una excepción a esta regla, según han puesto de manifiesto los historiadores más versados en la tradición federalista— y si el desarrollo y los cambios que se verifican en el pueblo terminaran generando nuevos intereses, la república federal debería encontrar forma de acomodarlos.

En ese «fin de la política clásica» Wood detecta de manera primordial un tránsito parcial del republicanismo al liberalismo [30], es decir, de la teoría clásica del individuo como ser cívico y activo que participa directamente en la *res publica* en proporción a sus capacidades, hacia otra teoría (que no llega a ser abrazada del todo) en la que el individuo aparece como un ser plenamente consciente de su interés y que toma parte en el gobierno para presionar en favor de su realización, y que no contribuye más que de manera indirecta a la actividad de mediación por la que el gobierno consigue conciliar los conflictos y a la que en definitiva se reduce el bien común. En este sentido, la democracia representativa implica tanto para los individuos como para el «pueblo», un retroceso de la participación directa en el gobierno de la que «el declive de virtud» da la medida, sin que ello implique que se produzca un quietismo político o una disminución de las tensiones ya que coincide con una amplia expansión de la actividad partidaria que trae consigo la apelación a un electorado altamente responsable. Wood detecta en Madison una dimensión de pensamiento que es dinámica y romántica. Como el «pueblo» es ahora una entidad indiferenciada no es posible circunscribirlo desde la definición y distribución de cualidades específicas. Y es que el «pueblo» se configura como una masa y una fuerza desconocida cuyas necesidades no pueden ser previstas de antemano, e impredictible en cuanto a sus capacidades y poderes. Todo esto puede caber perfectamente y recibir una coordinación dentro de la estructura del federalismo de manera que la retórica clásica del equilibrio (*balance*) y de la es-

---

[28] Wood, pp. 535-547, 559-560.
[29] Wood, pp. 605-610, apoyándose ampliamente en el n. 51 de *The Federalist*.
[30] Wood, pp. 562, 606-615.

tabilidad, resulta todavía apropiada, y asimismo, esa estructura puede considerarse susceptible de expansión indefinida dado que no es posible determinar *a priori* cuáles de los nuevos elementos sociales que irán apareciendo y que aspirarán a ser representados se corresponderán con el concepto armonioso de virtud. Por lo demás, no son percibidos racionalmente como elementos de la arquitectura del bien común, sino como intereses concebidos y promovidos por el sentimiento (*passion*), pero la estructura federal es capaz de absorber nuevas pasiones y crecer con su absorción. Si el pueblo actúa permanentemente como poder constituyente, es porque él mismo y la república se encuentran en permanente crecimiento y en permanente movimiento. La república que representa intereses es una comunidad en expansión y aquello que ha perdido de virtud lo ha ganado la *virtù*. La estructura liberal no es pacífica ni sosegada; como en el arquetipo de la anterior Roma, es a la vez estable y expansiva.

«El fin de la política clásica» del que habla Wood tiene como presupuesto de fondo el abandono de los paradigmas íntimamente relacionados de deferencia y virtud. Como la aristocracia natural no existía en el momento de *rinnovazione* clásica, los americanos abandonaron la teoría del pueblo cualitativamente diferenciado y virtuoso en el sentido clásico de participar en el gobierno de formas directamente relacionadas con la personalidad. De este modo en el núcleo central del pensamiento Federalista surgió algo que se asemejaba a las paradojas de Rousseau: todo el poder (*government*) correspondía al pueblo y, sin embargo, el pueblo nunca gobernaba directamente. Una vez pagado este precio, las ventajas de la nueva gran reformulación de los paradigmas republicanos que acompañó a la revolución conservadora de 1787-1789 fueron enormes. Ello permitió superar aquella limitación, durante tantos años ampliamente aceptada, que establecía que las repúblicas deberían configurarse como estados pequeños para escapar a la corrupción; la nueva federación podía ser, a la vez, república e imperio, continental en su dimensión inicial y capaz de expansionarse ulteriormente recurriendo al principio federativo, superando así aquel complejo semimilitar de colonias y provincias que habían caracterizado en su época la expansión de la hegemonía romana. Esto determinó la aparición de nuevos modos de asociación concebidos para la consecución de fines particulares —unos partidos políticos que, como ha sostenido Chambers[31], eran modernos precisamente en el sentido de no estar basados en la deferencia y que movilizaban las energías participativas a una escala impensable en las repúblicas antiguas—. No parece sorprendente entonces, que Wood y Chambers tiendan a hablar de la deferencia como el principio típico de la república clásica, y de esta misma como una subespecie de la jerarquía social cerrada y estable[32], y es posible que estén en lo cierto aun cuando defensores menos cautos de esta tesis hayan sido (y lo han sido des-

[31] William N. Chambers, *Political Parties in a New Nation: the American Experience, 1776-1809*, Oxford University Press, Nueva York, 1963.

[32] Por ejemplo, Wood, p. 606; Chambers, pp. 122-124; Pole, pp. 528-531. Wood en particular presenta la república como un ideal esencialmente jerárquico y al mismo tiempo esencialmente mueble; pp. 478-479.

de hace tiempo) criticados por confundir aristocracia natural con aristocracia hereditaria.

Pero nuestra investigación de las consecuencias maquiavélicas del principio republicano en el decir del cual la virtud es activa, nos ha llevado a dominios de la conciencia en los que la deferencia no era pasiva y donde la república no se encontraba vertebrada en una jerarquía. Nos hemos habituado a ver en la virtud un principio activo en un mundo de ciudadanos proporcionalmente iguales, y a la república expandiéndose mas allá de los confines de ese mundo mediante el ejercicio de la *virtù*. En la tradición polibiana y maquiavélica la república no perecía de manera simple y natural y, en consecuencia, conviene no malentender el mandato que le exigía mantenerse dentro de unos límites territoriales reducidos. La república se veía confrontada al dilema —nacido de su condición finita— de no poder escapar ni a la dinámica expansiva, ni a la corrupción que seguían a su expansión. Desde sus orígenes la república americana ofreció una solución novedosa al viejo problema, y los términos de esa solución parecieron ser en un cierto sentido dramáticamente nuevos y, en otro, manifiestamente antiguos. Nos hemos terminado habituando a la existencia en el pensamiento británico de una ideología alternativa —la ideología de la *Court*— que hacía incapié en el hecho de que los hombres estaban guiados por el interés y la pasión, que las facciones y partidos eran necesarios, en lugar de ilegítimos, y que, en fin, el gobierno debería ser gestionado por un poder soberano y, en última instancia, incontrolado pero capaz de subdividirse en una serie de poderes que se equilibraban los unos a los otros y que gobernaban a los hombres en parte invocando una autoridad directa, en parte apelando a sus pasiones, y en parte convirtiendo esas pasiones en la percepción de un interés común. Y debe quedar claro que elementos importantes de esta ideología reaparecerán en la teoría federalista justo en los puntos donde ésta se distancia de la virtud y opta por dirigirse hacia el interés.

Subsisten, sin embargo, importantes y obvias diferencias entre ambos planteamientos. Donde la tesis de la *Court* hace residir la soberanía en una monarquía parlamentaria equilibrada (*balanced*) por sí misma a través de la distinción entre ejecutivo y legislativo pero que mantiene su unidad por la influencia que el primero ejerce sobre el segundo, la tesis federalista la sitúa en el pueblo representado y defiende la separación de poderes con un rigor que es más republicano que propiamente heredero de la tradición *Country*. Una vez más, nos encontramos en el punto donde la retórica del republicanismo resulta íntegramente apropiada a los propósitos del *Federalista* y en el que la magnitud que alcanzaba el abandono de la virtud podía permanecer enmascarado tanto a sus exponentes como a su público. Y mientras la tesis del partido de la *Court* invocaba una versión de historia en la que había ajustes programáticos sin principios fundamentales, los federalistas pudieron sostener (y lo hicieron efectivamente) estar fundando una república en un momento extra histórico y extra legislativo —en una *occasione*— en el que estaban reafirmándose los principios de la naturaleza, incluidos el equilibrio (*balance*) y la virtud. Su concepción dinámica y expansiva los proyectaba hacia el futuro y no llevaba consigo el sentimiento maquiavélico de pertenecer a

un *saeculum* que había caído en el desorden. Finalmente, la tesis de la *Court*, como hemos visto, tenía sus orígenes en los conflictos entre la guerra, las finanzas y el crédito con la presunta estabilidad de la propiedad agraria, e implicaba un cierto reconocimiento de la idea de que el crédito y el comercio constituían el principio que justificaba la expansión, la mezcla de *virtù* y *fortuna* maquiavélicas que condenaba a los hombres a seguir sus pasiones y al gobierno a conocer y servirse de la corrupción. Se pueda o no atribuir el fracaso de la aristocracia natural en la América revolucionaria a la competencia entre los nuevos elementos comerciantes y artesanos con las viejas elites patricias, parece cierto que existen pocas pruebas para sostener la opinión de que el pensamiento de los años 1780 estaba respondiendo a una intrusión traumática de los «*monied interest*» semejante a la que de manera tan espectacular había alterado el pensamiento inglés noventa años antes. Por otro lado, no existía ninguna *Court* en América —al menos todavía la confrontación entre virtud y comercio no era absoluta y, una vez más esto nos permite creer que los fundadores del federalismo no eran totalmente conscientes de hasta qué punto su pensamiento implicaba un abandono del paradigma de virtud—. En las páginas siguientes, se defenderá la tesis de que «el fin de la política clásica» de Wood, era el fin del hilo conductor de un tejido complejo pero no de la totalidad del entramado.

[III]

Wood explica como la *Defence of the Constitutions of the United States* de John Adams (en la que se reivindica la república federal como una perfecta combinación clásica de aristocracia natural y democracia) terminará siendo rechazada como un monstruo histórico. Y, en efecto, el destino de esta obra será en parte el de ser mal interpretada como la defensa del principio aristocrático, y en otra el de ser correctamente comprendida por las mentes más preclaras —como la de John Taylor de Carolina— como un intento de defensa de la república desde los principios que la propia república había abandonado ya[33]. Tal fue el fin irónico —pero apropiado dada la personalidad de su autor— de la que posiblemente haya sido la última obra mayor de la teoría política escrita dentro del marco de la tradición del republicanismo clásico. Wood llama también la atención sobre dos federalistas de la segunda mitad de la década de 1780 —Noah Webster en 1785, William Vans Murray en 1787— que declararían específicamente (como lo habrían hecho Hamilton y Taylor) que la virtud del individuo no era ya el supuesto necesario para fundamentar un estado libre (*free government*). Y en este sentido Murray afirmaría, al menos siguiendo una línea de pensamiento establecida por Montesquieu pero que irá más allá de su razonamiento, que el imperativo que

[33] Wood, cap. XIV, «The Relevance and Irrelevance of John Adams», pp. 567-592. Para otros estudios que consideran a Adams como el último de los teóricos de la gran tradición clásica, véase Zoltan Haraszti, *John Adams and the prophets of Progress*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1952; John R. Howe, Jr., *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton University Press, 1966.

exigía subordinar el bien privado al bien público había sido inventado en una sociedad ruda y precomercial y que, en consecuencia, no precisaba ser mantenido en una época en la que el verdadero secreto de libertad republicana había sido ya desvelado[34]. En semejante contexto, la libertad estaría en condiciones de prescindir de la virtud sin correr el riesgo de que la abundancia la hiciera caer en la corrupción. Pero aun así, resultaría imposible sostener sin introducir ciertos cambios en el lenguaje político que Murray estaba efectuando un tránsito hacia un profesión de fe conservadora o a un credo revolucionario.

Pero después de haber tenido en cuenta la riqueza de detalles con el que los trabajos de Wood, Pole y otros autores han argumentado en favor de la tesis del abandono implícito de la virtud por las teorías federalistas, conviene recordar que no estamos ante una generación que haya explicitado de manera unánime este abandono. Concretamente acabamos de ver las razones que sugieren que la retórica del equilibrio (*balance*) y la separación de poderes operó para mantener con vida el lenguaje de la tradición republicana; y, de igual manera, cabe sostener ahora que el vocabulario de la virtud y de la corrupción persistió en el pensamiento americano, no como una mera supervivencia que iría desapareciendo lentamente una vez se habían secado sus fuentes, sino como una realidad que conservó su validez e importancia en ciertos elementos de la experiencia americana que la mantuvieron viva y que crearían una tensión de la que derivaría su parcial abandono en un terreno tan crucial como la teoría y la retórica constitucional. Si los americanos se habían visto compelidos a abandonar una teoría del humanismo constitucional que establecía un nexo de relación directa entre personalidad y participación en el poder (*government*) en función de las diversidades de la virtud de cada sujeto, no por ello habían renunciado a la consecución de una sociedad política en la que el individuo pudiera ser libre y reconocerse a sí mismo en su relación con la sociedad. La insistente apelación a que el americano era un ser natural y a que América estaba fundada sobre los principios de la naturaleza es suficiente para demostrarlo, mientras que la búsqueda de la «naturaleza» con sus decepciones pudo ser perfectamente expresada por medio de la retórica de la virtud y la corrupción; pero esa retórica es la retórica de la ciudadanía, y un aserto cardinal del pensamiento político Occidental ha sido siempre que el hombre es naturalmente un ser cívico —*kata phusim zōon politikon*—. Es cierto que el pensamiento social americano viene utilizando de tiempo atrás un paradigma, supuestamente lockiano: el estado (*government*) emerge —y es expresión— de un estado de sociabilidad natural, e incluso se ha llegado a sostener con absoluta seriedad que ningún otro paradigma más que el lockiano hubiera podido desarrollarse en las condiciones propias de la sociedad americana[35]. En nuestra investigación nos hemos venido ocupando de otra tradición reconducible a la combinación entre la tesis de Aristóteles de que la naturaleza humana es cívica y la tesis de Maquiavelo de que en el mundo del tiempo profano (*secular*), el único donde la *polis* puede existir,

[34] Wood, pp. 610-611; para Taylor, pp. 591-592.
[35] Hartz, *The Liberal Tradition in America*; n. 4, *supra*.

esta naturaleza del hombre sólo puede aspirar a ser realizada de manera parcial y contradictoria. La virtud puede desarrollarse tan solo en una dimensión temporal, y justamente en esa dimensión temporal se encuentra siempre amenazada por la corrupción. En la forma especial que adquirió cuando el tiempo y el cambio fueron identificados con el comercio, esta tradición se hizo operativa sobre amplios ámbitos del pensamiento del siglo XVIII, dando un poderoso impulso a la Revolución americana. Pero todavía hoy* el paradigma lockiano se encuentra tan arraigado entre los historiadores actuales que existe una probabilidad de que la demostración de Wood de la presencia de las premisas de la tradición del humanismo clásico en la elaboración de la Constitución Federal, sea interpretada como el instante en que tuvo lugar el «fin de la política clásica» y el definitivo inicio de la adopción de un estilo plenamente lockiano. Tiene, por consiguiente, cierta trascendencia que concluyamos este estudio de la tradición maquiavélica revisando las pruebas que sugieren que la tesis y la antítesis de la virtud y la corrupción, continuaron siendo de gran importancia en la formación del pensamiento americano.

El episodio de la *Order of the Cincinnati* es relevante a este respecto. Cuando leemos que los oficiales del antiguo ejército revolucionario formaron una asociación que tomó su nombre del héroe romano que había sido llamado desde el arado al consulado y que, una vez cumplido su mandato, había vuelto tranquilamente a cultivar la tierra, es lógico sospechar que los miembros de tal sociedad albergaban el deseo de constituirse como una aristocracia hereditaria, y no parece que puedan existir muchas dudas acerca del universo conceptual en el que semejante hecho pudo verificarse. En sentido análogo, cabe decir que la segunda enmienda de la Constitución**, que aparentemente está redactada para tranquilizar a quienes temían que el gobierno federal contara con un ejército profesional, en realidad estaba pensada para afirmar la relación entre la milicia popular y la libertad popular sirviéndose de un lenguaje heredero directo del que empleara Maquiavelo y que todavía conserva una importante fuerza como modo de expresión ritual en los Estados Unidos de hoy en día. La nueva república temía la corrupción que podía significar un ejército profesional, mientras que al mismo tiempo —como en Inglaterra un siglo antes— no veía ninguna alternativa a establecerlo. Así pues,

---

* Pocock está escribiendo en 1973 —este libro se terminó en esa fecha aun cuando se publicó en 1975— y en ese momento las tesis de Wood, Robbins y Bailyn eran ampliamente minoritarias. Hoy las cosas son ya distintas y nadie en el mundo intelectual serio es capaz de sostener que el paradigma lockiano es el único punto nuclear de referencia de la construcción del pensamiento político moderno. (*N. del T.*)

** La segunda enmienda establece que «Siendo necesaria una milicia bien ordenada para la seguridad de un estado libre, no se violará el derecho del pueblo a poseer y portar armas». No cabe la menor duda de que lo expuesto por Pocock en este libro obliga al derecho constitucional contemporáneo a replantearse muchas cuestiones, entre otras, la significación política de lo militar y algo más, ya que, de alguna manera, el reflorecimiento del pensamiento republicano en la vida americana se manifiesta en tres líneas diferentes de reforma que actualmente tiene planteada la política de aquel país —limitación de mandatos y extensión de la inelegibilidad, saneamiento y reforma del dinero político y de la financiación de las campañas, y dignificación de la representación— que tiene una manifestación no meramente simbólica en la última enmienda a la Constitución, la XXVII, aprobada en 1992. (*N. del T.*)

las implicaciones de la retórica utilizada en ese contexto deberían ser perfectamente explicitadas en los debates y en los textos de los periódicos que recogieron el primer gran conflicto entre partidos americanos.

Dos recientes estudios [36] han subrayado hasta qué punto Alexander Hamilton aparecía ante sus adversarios republicanos y jeffersonianos como un personaje definible en los siniestros tintes en que la tradición sobre la corrupción veía amenazada la república. Su proyecto consistía en establecer un Banco Central de los Estados Unidos y en dar vía libre a una clase de tenedores de fondos a crédito contra el Tesoro público (*fundholding public creditors*) que tendrían un interés directo en sostener al gobierno de la república y en fortalecer la influencia del ejecutivo sobre el Congreso. Y los lectores de las *Cato's letters*, de Bolingbroke o de las *Political Disquisitions* de James Burgh —textos todos ellos ampliamente difundidos en América— deberían de reconocer en él a un continuador de la tradición de la *Junto Whigs*, de Walpole y de Jorge III, que de manera tan decisiva habían contribuido a afirmar la creencia de que Gran Bretaña era una nación irremisiblemente corrupta. En la medida —considerable— en que Hamilton entendía que el gobierno debería estar en manos de un ejecutivo fuerte capaz de imponer su visión a una legislatura, los medios a los que proponía recurrir eran considerados como propios de una vuelta al estilo de la monarquía parlamentaria que como todos coincidían en recordar no eran otros que los de la *influence*: una práctica que el *Federalista* de Madison —por no hablar de otras escuelas más radicalmente republicanas— había insistido en abandonar por corrupta y antinatural. Éste es el sentido de las imputaciones repetidas contra los partidarios de la opción federalista de los años noventa, acusados de aspirar a restaurar la constitución inglesa, y el clamor alarmista con que se denunció que los tenedores de títulos (*fundholders*) de Hamilton podían terminar convirtiéndose al cabo de cierto tiempo en una aristocracia hereditaria es simplemente un indicio del retorno de los americanos al estilo de la *Good Old Cause*. Para concluir, el conocido deseo de Hamilton de instaurar una fuerza militar permanente de la república, unido a la generalizada sospecha de que él mismo esperaba dirigirla, era suficiente para confirmar a sus detractores en su creencia heredada de que un ejecutivo fuerte, manejando la *influence* y apoyado por los *monied interest*, conduciría lógicamente a un gobierno a la vez corruptor y dictatorial, de un ejército permanente «*standing army*».

Este aspecto de la controversia entre federalistas y republicanos representa, en buena medida, una suerte de vuelta a los debates entre *Court* y *Country* con la misma intensidad de cien años antes. Los jeffersonianos hablaban el lenguaje *Country* y sabían lo que estaban diciendo. En cambio es menos seguro que Hamilton fuera consciente de que repetía los argumentos de Defoe y de los partidarios de Walpole, una retórica que en Gran Bretaña nunca había llegado a alcanzar un desarrollo tan elaborado y que resultaba difícilmente

[36] Gerwld Stourzh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford University Press, 1970; y la Tesis doctoral inédita de Lance G. Banning, «The Quarrel with Federalism, a study in the origins and character of Republican thought», Washington University, 1972.

adaptable al contexto americano. Pero la investigación de Gerald Stourzh sobre los supuestos de fondo del pensamiento de Hamilton en el contexto del humanismo republicano, no deja la menor duda de que él mismo se consideraba un «*whig* moderno» que se movía en el marco del contraste neomaquiavélico entre la antigüedad virtuosa y la modernidad comercial. Recordaremos la cita que afirma que «Catón era el *tory* de su época y César el *whig* de la suya [...] el primero pereció junto a la república, el último la destruyó» (*«Cato was the Tory, Cesar the Whig of his day [...] the former perished with the republic, the latter destroyed it»*)[37]. El tono dominante en esta cita manifiesta claramente una preferencia por el éxito antes que por el mérito, es más favorable a la *virtù* que a la virtud. Y fue precisamente este tipo de lenguaje el que persuadió a Jefferson de que Hamilton admiraba a César y deseaba emularlo. Pero cuando Hamilton se sintió amenazado en su propio papel por Aaron Burr*, no vaciló en denunciar a Burr como un «César en embrión» y como un Catilina[38] —un personaje que en la demonología republicana ocupaba un lugar todavía más negativo que el del propio César—. Burr fue para Hamilton lo que Hamilton fue para Jefferson e, incluso, la frase citada sobre Catón y César se escribió en el curso de un texto en el que se advertía contra las ambiciones de Burr. Lo que hace de Burr un Catilina antes que un César es que su ambición está desprovista del «deseo de gloria» (*the love of glory*)[39] —es decir la *virtus* en el sentido más clásico del término—. Los sentimientos de Hamilton respecto de César son ricos, en este caso, en ambigüedad moral maquiavélica. Pero para Maquiavelo, César era una figura absolutamente execrable, desprovista de cualquier atributo heroico. El uso que Hamilton hace de las expresiones «*tory*» y «*whig*» nos da una pista sobre sus intenciones. Sus concepciones no son contemporáneas sino augústeas, el *imperator* César no puede ser un *whig* más que en el marco del reinado de Ana, en la época en la que los *whigs* eran el partido de la guerra, de Marlborough y del *monied interest*. El triunfo de César sobre Catón es el triunfo del comercio sobre la virtud, y del imperio sobre la república. Será justamente este papel histórico el que transformará a César en un arquetipo de *virtù* ambigua.

Stourzh prosigue su investigación[40] mostrando que Hamilton concibe América como predestinada a convertirse en un imperio comercial y militar de una especie para la cual el personaje de César resultaba especialmente adecuado, pero en cuyo seno su papel sólo podía ser desempeñado por estructuras de gobierno de tipo «*whig* moderno», si no se quería que terminara cayendo en manos de demagogos de la clase de Aaron Burr. Todo el razonamiento de Hamilton descansa en el predominio del comercio sobre la fruga-

---

[37] Stourzh, p. 99 y n. 85; p. 239.

* Aaron Burr fue un personaje de complicada trayectoria en la vida política de la república americana. Vicepresidente con Jefferson, se convirtió en principal rival de Hamilton al que terminó matando en duelo. Fue acusado de intentar crear un imperio personal en el Oeste y proscrito de la política. Aún hoy es para los americanos el prototipo de aventurero político. (*N. del T.*)

[38] Stourzh, p. 98.

[39] Stourzh, pp. 98-102.

[40] Caps. IV y V, *passim*.

lidad, del imperio sobre la virtud. Cabe decir que Hamilton añadió un cuarto elemento a la trilogía de Montesquieu, demostrando que si la virtud es el principio de las repúblicas, el interés lo es de los imperios, y de aquí que sea necesario un federalismo no clásico para que la república pueda llegar a convertirse en imperio. Para Hamilton —que había nacido en una de las islas de las Antillas menores para trasladarse luego a Nueva York— América era una economía manufacturera y mercantil que comerciaba en el Atlántico en competencia con otras sociedades comerciales (*trading societies*). Y, situándose en la línea de los grandes teóricos de la especialización, Hamilton aseveraba —en la tradición de Fletcher de Saltoun— que en la medida en que las sociedades habían acentuado su dimensión comercial, habían aumentado su capacidad de pagar a soldados y marineros para que contribuyeran a defender y a extender su comercio. Este proceso de especialización —más que cualquier teoría de la inversión a lo Hobson-Lenin— fue lo que aseguró que la competición por el comercio llegara a convertirse en una competencia por el poder, el imperio y la supervivencia. Y una vez el poder militar se comprometía en la expansión del comercio, el poder militar se convertía en sí mismo en un objetivo por el que era preciso batirse. El comercio y la especialización operaban como causas de una *virtù* dinámica. El gobierno vendría a ser entonces, un ingenio para la expansión y protección del poder exterior, en tanto que en las relaciones interiores entre los ciudadanos, allí donde la libertad y la justicia eran finalidades naturales y necesarias, no podía encontrar ningún fundamento en la virtud del ciudadano individual, porque:

> A medida que se incrementaba la riqueza y se acumulan en unas pocas manos, a medida que el lujo se imponía en la sociedad, la virtud pasaría cada vez más, a ser considerada sólo como un apéndice gracioso de la riqueza, y la tendencia general sería el abandono del modelo republicano. Ésa es la verdadera disposición de la naturaleza humana [...]. Se trata de un infortunio común que espera tanto a la constitución de nuestro estado como a la de todos los demás[41].

La monarquía parlamentaria de la Gran Bretaña, al igual que la democracia representativa de los Estados Unidos, eran presentadas como formas políticas apropiadas para sociedades que se encontraban en la fase comercial de su desarrollo: una fase posterior a la de la virtud y en la que no dominaba la corrupción. Madison, en los tiempos en que cooperó con Hamilton escribiendo las páginas del *Federalista*, había contribuido a construir la imagen de la estructura representativa federal como una forma política en condiciones de continuar expandiéndose —el interés se añadía a otro interés— sin llegar a corromperse nunca. Y si había roto dramáticamente con Hamilton pocos años después de la ratificación de la Constitución, es muy posible que uno de los motivos de su proceder se debiera al hecho de que la argumentación de Hamilton presuponía claramente un mayor grado de corrupción y un

[41] Stourzh, p. 71; y, en general, pp. 70-75: «As riches increase and accumulate in few hands; as luxury prevails in society; virtue will be in a grater degree considered as only a graceful appendage of wealth, and the tendency of things will be to depart from the republican standard. This is the real disposition of human nature [...]. It is a common misfortune, that awaits our state constitution as well as all others.»

más brutal reconocimiento de su existencia por el poder (*government*), algo que el pensamiento de Madison consideraba inaceptable. En concreto, el punto crucial de la disputa habría estado en la propuesta de Hamilton de establecer un banco central: propuesta que suponía un inaceptable intento de retorno a la monarquía parlamentaria en la forma denunciada por los adversarios de Walpole y Jorge III, propuesta a la que la insistencia de Hamilton en la necesidad de construir un imperio y de organizar un poder militar, puede haber sumado una causa adicional a su oposición [42]. El tránsito de la virtud al comercio no era considerado por Hamilton como un retiro sereno a la complacencia liberal en un mundo en el que los diferentes intereses se equilibraban (*balance*) mutua y recíprocamente. Por el contrario, Hamilton optaba por el dominio y la expansión, y no por el libre comercio, y rechazaba enfáticamente y argumentaba contra la posibilidad de que los intereses de las naciones en el comercio pudieran resultar pacíficamente complementarios. Al haber guerras, deberían existir gobiernos fuertes, mientras que en la otra columna de la balanza —es decir, en el ámbito de las relaciones internas—, Hamilton sospechaba que la teoría de Madison de los intereses que se equilibraban recíprocamente no prestaba suficiente atención a los peligros de conflictos sectoriales que pudieran plantearse en el seno de una unión de estados [43]. El imperio de Hamilton representaba, pues, un desafío al federalismo de Madison, y lo era más en la medida en que descansaba en su misma premisa —el movimiento desde la virtud hacia el interés— y que extraía de ella conclusiones más drásticamente maquiavélicas. ¿Puede renunciar la república a hacer de la virtud su fundamento sin llegar a convertirse en un imperio en sentido pleno? ¿América podía ser a un mismo tiempo república e imperio? Hamilton no respondió de manera negativa a estos interrogantes, pero los términos en que propuso construir las respuestas afirmativas eran demasiado violentos como para poder resultar aceptables y ello explica que fueran denunciados como corruptores [44].

El partido federalista de 1790 no debe, por consiguiente, ser visto como una fuerza política constituida por un Hamilton sospechoso de cesarismo. Es altamente probable que la mayoría de sus principales líderes se vieran a sí mismos mucho más como Catones que como Césares, esto es como guardianes de la virtud austera e inflexible de la aristocracia natural. John Adams, cuyo republicanismo ha sido reputado de clásico hasta el punto de merecer el calificativo de arcaico, fue un federalista; y John Taylor de Carolina, que había criticado ásperamente la *Defence* de Adams acusándola de anticuada, era un republicano que en su polémica con Hamilton escribía páginas en las que reaparecían constantemente los fantasmas de Swift y Bolingbroke [45]. Tampoco es correcto presentar a los republicanos como si todos estuvieran comprometidos con el liberalismo postclásico de la síntesis de Madison. Algunos siguieron los pasos de la vieja guardia antifederalista como Patrick

---

[42] Banning, *op. cit.*
[43] Stourzh, pp. 158-162.
[44] Banning, caps. IV-VI.
[45] Banning, pp. 299-311.

Henry, cuyo austero sentido de la virtud le había llevado a criticar la Constitución por haber efectuado excesivas concesiones a los intereses individuales y al imperio[46]. Pero había también antifederalistas cuya preocupación por la virtud les llevó a la postura del federalismo catoniano. El espectro ideológico que iba desde la república hasta la unión federal y al imperio, se asemejaba a aquel del debate de la Inglaterra augústea que iba de la tierra al comercio pasando por el crédito. No existían distinciones nítidas, ni posiciones fijas y los hombres que se encontraban situados a ambos extremos del espectro, compartían las mismas contradicciones e idénticas perplejidades. El compromiso con la virtud, y el *Machiavellian moment,* provocarían ese resultado: harían que los hombres fueran conscientes de que eran centauros.

Para muchos —y las condiciones de los Estados Unidos en los primeros tiempos de su existencia abrían esta opción a muchos— la solución pasaba por aceptar que los hombres eran centauros y que asumiendo su condición, procedieran a sumergirse en los manejos electorales (*caucusing*) y en los compromisos (*brokerage*) de los profesionales de la política[47]. Pero, y dada la premisa de que los valores americanos eran los propios de hombres empeñados en la búsqueda de la virtud en condiciones reconocidas como parcialmente desfavorables, es importante tener en cuenta la opinión de Tuveson de que los federalistas eran más propensos que los republicanos a adoptar la perspectiva del apocalipsis milenarista que entreveía el previsible triunfo de la virtud americana[48]. Nos hemos habituado a pensar que la virtud exige frecuentemente un milenio en el que pueda ser contemplada como afirmada y justificada por la gracia, pero aun teniendo en cuenta esto, ahora veremos que los republicanos aparecerán como el partido de la virtud, mientras los federalistas serán la opción de la *virtù*. Pero si admitimos que en las filas federalistas se encontraban tanto hombres convencidos de encarnar la última representación de la aristocracia natural, como otros que creyeron que «la verdadera disposición de la naturaleza» («*the real disposition of human nature*») inclinaba al hombre hacia el lujo y el imperio, lo habremos definido como el partido que concebía la virtud expuesta a las más grandes amenazas y presiones, y no sería una sorpresa —puesto que, después de todo, se trata de un partido americano— descubrir milenaristas y maquiavélicos en sus filas. La posición jeffersoniana, como veremos a continuación, tenía sus propias maneras de afirmar la persistencia de la virtud en el tiempo.

La frase que acabamos de citar en la cual Hamilton afirma que «la verdadera disposición de la naturaleza humana» consiste en «separarse de la posición republicana» («*to depart from republican standard*») debe ser puesta en relación con las afirmaciones todavía más chocantes y aun más discutidas, recogidas en los escritos de Thomas Jefferson. Los estudiosos del agrarismo americano han investigado en numerosas ocasiones el significado y las ambigüedades que encierra un texto como el que sigue:

---

[46] Stourzh, pp. 128-129; Wood, p. 526.

[47] Chambers, *op. cit.*, estudia esta evolución. Véase también David Hackett Fischer, *The Revolution of American Conservatism: The Federalist Party in the Age of Jeffersonian Democracy*, Harper and Row, Nueva York, 1965.

[48] Tuveson, *Redeemer Nation*, p. 120.

> Aquellos que trabajan la tierra son el pueblo escogido de Dios, si es que alguna vez ha existido un pueblo elegido en cuyos corazones el Señor ha situado un peculiar depósito de virtud sustancial y genuina. Es en este foco en donde se mantiene vivo ese fuego sagrado que de otro modo, podría desaparecer de la faz de la tierra. La corrupción de la moral entre la masa de los que cultivan la tierra, es un fenómeno del que ninguna época, ni nación, ha proporcionado jamás ejemplo. Esa corrupción es la marca impresa en aquellos que no teniendo que mirar al cielo, a su propia tierra, o a la industria, para asegurar su propia subsistencia, como hace el agricultor, dependen de los accidentes y caprichos de los clientes. La dependencia engendra la servidumbre y la venalidad sofoca el germen de la virtud y prepara instrumentos idóneos para los designios de la ambición. Este progreso y sus consecuencias naturales en las artes, pueden en ocasiones ser retardados por circunstancias accidentales: pero, hablando en términos generales, las relaciones que mantiene el conjunto de otras clases de ciudadanos con sus agricultores es la proporción que mantienen las partes sanas de cualquier estado con las enfermas y resulta un magnífico barómetro para medir su grado de corrupción [...] el populacho de las grandes ciudades ayuda tanto al sostenimiento de los gobiernos, como las heridas lo hacen a la fuerza del cuerpo humano. Los comportamientos y el espíritu del pueblo son los que preservan una república en su vigor. Su degeneración es un cáncer que bien pronto se extiende hacia el corazón de su constitución [...][49].

«El progreso y sus consecuencias naturales en las artes [...] en ocasiones [...] retardado por circunstancias accidentales.» Con esta afirmación, Jefferson se sitúa a sí mismo y a la propia América en un momento roussoniano («*Rousseauan moment*»). El hombre no puede evitar ni irse civilizando, ni —a medida que se va operando el proceso de civilización— hacerse corrupto. Pero el lenguaje empleado por Jefferson revela que el proceso es político y que el momento es maquiavélico. Existe, pues, una continuidad entre comercio y *fortuna*, y las palabras «accidentes y caprichos» (*casualties and caprice*) podían ser reemplazadas sin incurrir en distorsiones, por los términos «fortuna y fantasía» (*fortune and fantasy*), pero es característico del debate del siglo XVIII decir que «los comportamientos» (*manners*) que con anterioridad y bajo el enunciado de costumbre y tradición, habían servido para retardar la rueda de la fortuna, ahora sean considerados supuestos progresivos

[49] «Those who labour in the earth are the chosen people of God, if ever, he had a chosen people, whose breasts he has made his peculiar a deposit for substantial and genuine virtue. It is the focus in which he keeps alive that sacred fire, which other-wise might escape from the face of the earth. Corruption of morals in the mass of cultivators is a phaenomenon of which no age nor nation has furnished an example. It is the mark set on those who, not looking up to heaven, to their own soil and industry, as does the husbandman, for their subsistence, depend for it on the casualties and caprice of customers. Dependence begets subservience and venality, suffocates the germ of virtue, and prepares fit tools for the designs of ambition. This, the natural progress and consequence of the arts, has sometimes perhaps been retarded hy accidental circumstance: but, generally speaking, the proportion which the aggregate of the other classes of citizens bears in any state to that of its husbandmen is the proportion of its unsound to its healthy parts, and is a good-enough barometer whereby to measure its degree of corruption [...]. The mobs of great cities add just so much to the support of pure government, as sores do to the strength of the human body. It is the manners and spirit of a people which preserve a republic in vigour. A degeneracy in these is a canker which soon eats to the heart of its constitution.» Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, «Query XIX»; citado y discutido en detalle por Leo Marx en su *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford University Press, Nueva York, 1964, repr. 1970, pp. 124-125 y 116-144.

y corruptores. Y en este momento sabemos en qué forma es posible esperar que se manifieste la corrupción. Aquellos que en una sociedad comercial son dependientes de otros, subversivos y venales se convierten ahora en «instrumentos idóneos para los designios» no sólo del clásico demagogo como Burr, sino también del arquitecto de un imperio financiero-militar como Hamilton. El referido texto de Jefferson está escrito en 1785, pero en él se prefigura la retórica de la década siguiente. En él, nuestro autor se compromete, como cualquier republicano clásico, con el ideal de la virtud, pero concibe los presupuestos de la virtud como si se tratara de una virtud agraria antes que natural. Jefferson es menos un Catón que entiende la relación entre aristocracia natural y democracia natural como esencial —a menos que tuviera presente esta idea cuando fundó la Universidad de Virginia—, que un Tiberio Graco que ve en la preservación de una república de libres propietarios de tierras («*yeoman commonwealth*») el secreto del mantenimiento de la virtud civil. Al mismo tiempo, parece evidente que dudaba de que la virtud agraria pudiera ser preservada para siempre. Pero ni su fe, ni sus dudas, lo separaron de la tradición de la política clásica o del nuevo liberalismo inherente al federalismo predicado por el federalismo de Madison.

Una clave para explicar esta paradoja se encuentra en las palabras de Noah Webster citadas por Wood, cuando afirma que la república no está directamente fundada en la virtud del individuo:

> El sistema del gran Montesquieu será siempre erróneo hasta que las palabras *propiedad de las tierras* o *propiedad a secas* recogidas en *L'esprit des Lois* sean sustituidas por el término *virtù*.
>
> La *virtù*, el patriotismo, o el amor a la patria, no ha sido nunca y no lo será jamás, en tanto no se modifique la naturaleza humana, un principio fijo y permanente y un soporte del poder. Pero en un país agrícola, si la posesión de la tierra en régimen de libre propiedad es la forma más generalizada y puede resultar perpetua, las desigualdades introducidas por el comercio serán demasiado circunstanciales (*fluctuating*) para poner en peligro el sistema. Una igualdad en la propiedad que hace necesaria su enajenación y opera constantemente para destruir las combinaciones entre las familias más poderosas, es la verdadera *alma de la república*[50].

Webster retornaba de este modo a una posición directamente harringtoniana, argumentando que era necesario un fundamento material para asegurar la virtud y la igualdad, así como que la libre posesión de la tierra (*freehold*) era un fundamento más estable que el comercio, pero que una sociedad predominantemente agraria estaba en condiciones de absorber el comercio evitando que llegara a suponer una quiebra esencial en su virtud. Reconocer que la Constitución reposaba sobre un fundamento distinto de la virtud significaba

---

[50] «The system of the great Montesquieu will ever he erroneous, till the words *property or lands in fee simple* are substituted for *virtue*, throughout his *Spirit of Laws*.

»*Virtue*, patriotism, or love of country, never was and never will be, till men's natures are changed, a fixed, permanent principle and support of government. But in an agricultural country, a general possession of land in fee simple may be rendered perpetual, and the inequalities introduced by commerce are too fluctuating to endanger government. An equality of property, with a necessity of alienation, constantly operating to destroy combinations of powerful families, is the very *soul of a republic*.» Citado por Stourzh, p. 230, n. 104.

una concesión a los elementos no agrarios del sistema americano, un compromiso de hecho con el comercio; pero, pese a todo, América podía continuar siendo una sociedad bastante más agraria que comercial. Este cambio de énfasis desplazaría la atención más allá de la propia Constitución. De ese modo, las instituciones de la virtud pasarían a residir ahora no en el *ordini* político donde la teoría clásica habría visto el lugar apropiado para la actividad legislativa, sino en las leyes agrarias —o más bien, como tendremos ocasión de ver, en las ilegislables fuerzas sociales y energías humanas— que aseguraban la perpetuación de la igualdad en la libre propiedad de la tierra (*freehold*). Nos encontramos al borde de una teoría en la que la frontera y no la constitución pasarán a ser «el alma de la república» (*soul of the republic*) a menos que esta última sea capaz de recuperar su centralidad resolviendo perfectamente el dinámico combate entre comercio y virtud.

Henry Nash Smith[51] ha aislado la frase «el imperio de la libre propiedad» («*the free-simple empire*») como emblemática de la retórica geopolítica y milenarista del Oeste agrícola que efectuaría su expansión en la América del siglo XIX; y, recogiendo los ecos de lo que Webster podía haber dicho en 1787, la frase puede servir muy bien para explicar por qué una república («*commonwealth*») manifiestamente agraria debía encaminarse a la expansión. La generación revolucionaria había hecho profesión de fe de la virtud y estaba comprometida a sustraer su república de la corrupción, sin que por ello se hubiera distanciado totalmente de ese universo de intereses y facciones que eran considerados como el signo de la corrupción engendrada por el comercio. Harrington —como Webster parece haber recordado— había afirmado que el comercio no desembocaría en la corrupción mientras no sobrepasa en importancia a la economía agraria; pero desde Harrington en adelante, el comercio había sido reconocido como un principio dinámico, progresivo y, al mismo tiempo, corruptor. Una república que deseara reconciliar virtud con comercio debería mostrarse igualmente dinámica y expansiva en la búsqueda de nuevas tierras. «La expansión de *Oceana*» podrá «imponer su ley al mar» («*The growth of Oceana*» *could* «*give law to the sea*») y le permitirá escapar al destino de Venecia y Roma, si el mar la conduce a colonizar tierras vacías o deshabitadas; pero en América, la travesía del océano había sido ya efectuada, y la tierra para ser ocupada esperaba sólo un simple movimiento de expansión de la población. Daniel Boone no necesitaba ser un Licurgo o un Rómulo, ni tampoco un legislador, y parte del odio experimentado más tarde hacia los Mormones, se debió muy probablemente, al hecho a que sus profetas insistían en ser legisladores. Una reserva infinita de tierras listas para ser ocupadas por una multitud de campesinos independientes (*yeomanry*) armada y autodirigida, significaba una reserva infinita de virtud, y al mismo tiempo, permitía argumentar lo innecesario de una ley agraria; la válvula de seguridad estaba abierta y todas las presiones dirigidas a imponer la dependencia y la corrupción, encontrarían salida en la dirección justa.

---

[51] *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth*, Vintage Books, s. f., reimpreso en Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1950, cap. XII.

En estas condiciones, podía parecer que la virtud se autogarantizaba y que la inteligencia que desplegaba el legislador en cuanto demiurgo resultaba superflua. Una exaltación romántica de las energías populares semejante al romanticismo que Wood detecta en el liberalismo de Madison, hace su aparición en la retórica de la frontera; pero, siguiendo los paradigmas establecidos por Maquiavelo, la virtud debería ser tan dinámica como la *virtù* encarnada en el pueblo. Y el dinamismo de la virtud era invocado en el propósito de contrarrestar y contener el dinamismo del comercio y debía participar de su apasionamiento y de su capacidad para promover las cualidades de la fantasía. Los primitivos y semicónicos héroes de la leyenda de la frontera eran, sin embargo, políticamente insatisfactorios para personificar la virtud en su forma republicana —un Davy Crockett no resultaba imaginable como el miembro del Congreso que en realidad fue en vida— y el mito tuvo que esperar para personificarse a la aparición de Andrew Jackson [52]. El guerrero de frontera se transformó, así, en el estadista patriota, en el exitoso adversario del segundo intento de establecer un Banco Central de los Estados Unidos, y de ese modo, el Jackson de la leyenda pudo aspirar a ser considerado el último de los romanos maquiavélicos, igual que la democracia agraria y guerrera que él simbolizaba podía pretender ser la Cuarta Roma, perpetuadora de la *virtus* republicana como el Moscú de la Tercera Roma había perpetuado el Santo Imperio.

En este sentido, Jefferson es recordado por haber comentado en relación con la mal preparada Guerra de 1812*:

> Nuestros enemigos tienen el consuelo de Satanás cuando expulsó a nuestros primeros padres del Paraíso: éramos una nación pacífica y agrícola y ellos nos obligan a convertirnos en militar y manufacturera [53].

Pero, poco después, aquella guerra más bien insignificante, que se resolvería oficialmente mediante un tratado, fue elevada rápidamente al altar de los mitos, y de una guerra corruptora y portadora de cambios pasó a ser una guerra conservadora e inspirada en la virtud, coronada definitivamente como tal en la batalla de Nueva Orleans en la que los hombres del rifle (*riflemen*) de la frontera, los legendarios «*hunters of Kentucky*», en su condición de ejército de ciudadanos-agricultores, habrían supuestamente derrotado a los veteranos de un gran ejército profesional**. John William Ward en su estudio sobre el

---

[52] John William Ward, *Andrew Jackson: Symbol for an Age*, Oxford University Press, Nueva York, 1955; véase, igualmente, Marx, *op. cit.*, pp. 219-220.

* La guerra de 1812 enfrentó a la naciente república americana con la antigua potencia colonial y no tuvo un desenlace especialmente significativo salvo por la afirmación del deseo de expansión americano. (*N. del T.*)

[53] «Our enemy has indeed the consolation of Satan on removing our first parents from Paradise: from a peaceable and agricultural nation, he makes us a military and manufacturing one.» Citado por Marx, p. 144.

** El 8 de enero de 1815 y en el contexto de la guerra con Gran Bretaña, Jackson, a la cabeza de un ejército de tramperos, ganó la batalla de Nueva Orleans a los británicos, impidiéndoles conquistar la ciudad. El hecho tuvo un significado de réplica a la pérdida de Washington del año anterior y constituye uno de los elementos de referencia de la epopeya heroica americana. (*N. del T.*)

mito de Jackson que iría madurando en el curso de las dos décadas siguientes, pone en claro hasta qué punto se fundaba en alusión a los héroes de la antigua Roma —figuras familiares en todos los libros escolares y en toda la oratoria patriótica— y sobre el contraste tradicional entre la virtuosa milicia popular y los corruptos ejércitos permanentes. Por las mismas fechas en que Clausewitz estaba formulando una gran teoría idealista de la guerra como instrumento de un estado burocrático y democrático, los americanos proponían una visión diferente: cívica y arcaica, maquiavélica y al mismo tiempo, romántica. Ward demuestra igualmente cuán importante era la presencia de significativos elementos de primitivismo y de dinamismo —el anti-intelectualismo democrático— en el mito. En Nueva Orleans una fuerza misteriosa e incalculable había iluminado supuestamente a los guerreros de Kentucky y les habría permitido desbaratar la superioridad de conocimiento, experiencia y poder material —lo que Cromwell podría haber llamado la mera «razón carnal» (*carnal reason*)— de sus enemigos, y se decía e insistía en que ese espíritu era el del patriotismo, y que el patriotismo era, en sí mismo, un espíritu. Ward subraya correctamente que esta clase de romanticismo era parte de un *ethos* igualitarista: la fuerza que le infunde una energía natural y popular en pie de igual con el adiestramiento, la experiencia y el intelecto, no puede pertenecer más que al orden del espíritu: un espíritu opuesto a la razón. Pero todavía se mantiene un parentesco inequívoco con la *virtù* dinámica y militar del *popolo* maquiavélico. El espíritu que animaba al hombre del rifle (*riflemen*) cuando se encarna en la persona del propio Jackson, es en muchas ocasiones denominado virtud; pero cuando en otras ocasiones se alaba a Jackson como un general que ganó victorias sin atenerse a las formalidades del derecho internacional, o como un presidente que hace leyes y toma decisiones sin preocuparse por las sutilezas constitucionales, resulta perfectamente claro que nos encontramos ante un *leader* dotado de una *virtù* altamente maquiavélica. Como afirmaba uno de sus admiradores «Jackson crea el derecho», Adams se limitaba a citarlo ¡al diablo Grocio!, ¡al diablo Pufendorf!, ¡al diablo Vattel! ¡Se trata sólo de una cuestión entre Jim Monroe y yo! («*Jackson made law, Adams quoted it. Damn Grotius!, damn Pufendorf!, damn Vattel! This is a mere matter between Jim Monroe and myself!*»)[54]. O también, ¡John Marshall ha tomado su decisión, dejad que la aplique! («*John Marshall has made his decision; let him enforce it!*».)

Maquiavelo, sin duda, hubiera apreciado esta clase de espíritu, pero también habría recordado que semejante ímpetu era apropiado de un legislador que aspiraba a fundar una república, o de un príncipe que operaba donde la república no existía, pero, en cambio, en el supuesto de un magistrado encargado de mantener la autoridad pública podía revelarse como un poderoso factor de corrupción. Teniendo en cuenta que la historia de la antigüedad clásica era todavía por aquella época el manual común al uso de la política, es posible comprender las razones que llevaban a los adversarios de Jackson a temer que el aventurero militar pudiera tornarse un tirano, como también lo es entender que Jackson diera la impresión de poseer una virtud

[54] Ward, p. 63.

real en condiciones de resistir los intoxicadores elogios vertidos sobre sus cualidades sobrehumanas. Tendría que ser un Furio Camilo ya que no había sido un Manlio Capitolino. Pero, en términos maquiavélicos, resultaba anómalo que una república hubiera generado y obtuviera beneficios de un héroe casi anárquico justamente cuando no se encontraba ni en su momento fundacional, ni en una fase declinante, sino en su segunda etapa: la de funcionamiento normal. Una explicación contemporánea, a la que, con buen juicio, Ward otorga gran relevancia, es que la Constitución, en la medida en que se encontraba fundamentada en los principios de la naturaleza, habría liberado las energías del hombre tal y como era en la naturaleza. Luego, Jackson era el hijo de la naturaleza y la república de los desiertos páramos salvajes no tendría nada que temer de él[55]. Ward, no obstante, llega a la conclusión ortodoxa de que el mito americano era una manifestación del primitivismo lockiano —la rebelión de la naturaleza contra la historia, es decir contra las tradiciones, convenciones e intelectualismo del viejo mundo—. Expresiones de esta visión del mundo eran, y son todavía, extremadamente habituales, pero ahora nos interesa determinar si esa huida hacia la naturaleza puede ser adecuadamente comprendida al margen de las complejidades y ambigüedades de la virtud.

La América de Jackson fue también la América que observara Tocqueville. Mientras la *virtù* agresiva de los guerreros-campesinos florecía en las fronteras, en el Este era posible constatar el punto culminante de esa revuelta popular contra la aristocracia natural a la que hemos aprendido a llamar «el declive de la virtud» y «el fin de la política clásica» y debemos preguntarnos si existe una cierta relación entre ambas. Tocqueville relata el tránsito de la igualdad en el sentido de Maquiavelo o de Montesquieu —*isonomia* o igual sometimiento a la *res publica*— que había sido uno de los componentes del ideal de virtud, hacia aquella otra *égalité des conditions* en la que vislumbraba el triunfo de la democracia en el sentido moderno del término, reemplazando los valores de la república clásica. Y es que en Tocqueville había bastante más que el simple temor republicano a que Jackson pudiera transmutarse en un Manlio o en un César, su miedo a la tiranía en una sociedad postvirtuosa miraba hacia una posible dictadura de la opinión de la mayoría. Cuando existía una diferenciación entre los hombres y ellos expresaban su virtud en el acto de respetar sus respectivas virtudes, el individuo se reconocía a sí mismo mediante el reconocimiento que manifestaban sus conciudadanos hacia las cualidades que le habían sido públicamente reconocidas, pero una vez que los hombres habían pasado en la realidad efectiva —o en el ámbito del pensamiento— a ser considerados iguales, los únicos medios que quedaban al alcance del individuo para reconocerse (para autodescubrir su propia identidad como ser social) se reducían a la idea que todos y los demás hombres se hacían sobre lo que ese hombre era y debía de ser. Su consecuencia era un despotismo de la opinión, ya que la única definición del ego (entendido como personalidad) y la única capaz de proporcionar criterios para juzgarla era la opinión general. Madison había temido que el individuo pu-

[55] Ward, pp. 30-45.

diera perder todo sentido de su propio significado [56], y Tocqueville había observado que Tom Paine, después de escapar a la ley inglesa de traición y al reinado del terror francés, había sido aniquilado por la desaprobación de sus convecinos americanos.

Esta crítica a la *égalité des conditions* es básicamente aristotélica: en la *Política* se afirma que cuando los hombres son tenidos por iguales no se toma en cuenta aquello que los hace desiguales y en el mismo sentido, cabría señalar también que una sociedad en la que todo hombre se encuentra subordinado a otro hombre porque depende de él para obtener el criterio referencial que le permite juzgar su propia existencia, es corrupta en el estricto sentido del término (de provocar su desnaturalización), de una manera muy especial y en muy alto grado. El culto a la energía natural y a la determinación de Jackson, puede perfectamente resultar un elemento de esa sociedad ya que la *virtù,* en el sentido romántico, es un medio de minar la virtud de las aristocracias naturales; pero una de las características del mundo concebido por Tocqueville es que la producción e intercambio de falsas representaciones (*images*) de los hombres resulta sumamente sencilla de efectuar desde el momento en que los hombres no viven otra cosa que las propias representaciones (*images*) que mutuamente se envían. A este respecto, es conveniente recordar que el mito de Jackson y de otros héroes de la frontera, estaba constituido en parte por representaciones elaboradas de manera consciente por hacedores de imágenes perfectamente visibles; en esta misma línea, se debe advertir que Jackson era un plantador y no un colonizador de la frontera y que debió su victoria en Nueva Orleans al fuego de la artillería y no a las balas de sus rifles; e igualmente cabe sugerir que si Jackson pudo presentarse en 1828 como un héroe y hacer pasar a John Quincy Adams por un intelectual, la construcción de su imagen alcanzó su definitiva culminación en 1840, cuando los *whigs* que habían logrado fabricar un héroe propio en la figura de Harrison, se encontraron con que el nuevo Presidente demostraba de manera fehaciente el carácter esencialmente inconsistente de su personalidad cogiendo frío el mismo día de la ceremonia de su entronización y falleciendo al mes siguiente de pulmonía. Un hecho que suscita nuevamente la cuestión de determinar si acaso los movimientos de la naturaleza no serán una manera de escapar a los conflictos entre virtud y corrupción: un tipo de conflicto reputado inherente a América desde el mismo instante de sus orígenes.

Volviendo a la exégesis del texto de las *Notes on Virginia* de Jefferson antes citado, cabe recordar que el comercio —el progreso de las artes— corrompe la virtud del hombre agrario, a lo que habría añadido Webster —y Jefferson se había mostrado de acuerdo— que una sociedad agraria puede absorber el comercio y que una sociedad agraria en expansión puede absorber un comercio en expansión. América es el jardín del mundo, cuenta con una reserva infinita de tierra libre, y la expansión para ocuparla no puede suponer más que una infinita expansión de virtud. La retórica de la *Virgin Land* de Smith que se difundirá en el siglo posterior a Jefferson y a Webster, será el lenguaje de esa expansión de granjeros armados amantes de la libertad, al que

[56] Wood, p. 612.

se sumará la retórica del «*westward course*» de Berkeley, lo que nos ayudará a comprender la posición arquetípica que asumirá su poema en el pensamiento Americano. La justificación de la expansión de la frontera se hace así maquiavélica, e incluso en el mito de Jackson se descubre la presencia de una *virtù* capaz de extender la virtud sin corromperla —un proceso sólo posible en un imperio de absoluta libre propiedad—. La serpiente ha hecho su entrada en el Edén —lo que determina, una vez más, que la *virtù* sea necesaria— en el sentido de que el comercio era parte del escenario americano antes que la república hubiera aparecido. Pero partiendo de la premisa de que la expansión de la tierra no se ve afectada por la corrupción asociada a la expansión del comercio, nada impide que el comercio aporte su peculiar dinamismo y sus cualidades progresivas al dinamismo expansivo de la *virtù* agraria y pueda contribuir de este modo a la imagen de imperio de granjeros a la vez progresivo y pastoril. La síntesis de virtud y *virtù*, efectuada por Polibio y Maquiavelo en sus momentos más optimistas, se recrea ahora en la tradición de los Jefferson y Jackson en un nivel más elevado de complejidad sociológica y en un grado más acusado de optimismo. El relativo abandono de la virtud que implicaba la Constitución se vería compensado por la *virtù* practicada en la frontera.

El lenguaje del libre propietario agrícola (*yeoman*) —América como el nuevo Imperio Gótico— tiene siempre un lugar para aquella retórica de la máquina de vapor que nos hace recordar la «marcha del espíritu» (*march of mind*) y la Sociedad de la «Inteligencia a vapor» (*Steam Intellect Society*) satirizadas por Thomas Love Peacock en la Gran Bretaña contemporánea. Puesto que frontera e industria, tierra y comercio son fuerzas expansivas, pueden ser descritas en términos de pasión y dinamismo: es decir, la *virtù* patriótica del granjero (*yeoman*) armado se manifestará en las primeras, mientras la búsqueda apasionada e impaciente del interés lo hará en las segundas. En tanto que la expansión de ambas camine de común acuerdo, su inmersión en la naturaleza podrá ser descrita en clave pastoral e industrial. En efecto, lo que los americanos aspirarán a encontrar no será una naturaleza para poder contemplarla en un escenario propio de la Arcadia —aun cuando esta opción no resulte nunca definitivamente excluida— sino su propia naturaleza en cuanto hombres, que es cívica, militar, comercial y, por decirlo en una palabra, activa. Si en este momento preciso se invocan los paradigmas lockianos es porque la compleja historia de la *vita activa* había definido ese instante como el momento apropiado para imponerla[57].

Dicho de otro modo, las tierras salvajes por colonizar son como esa materia a la que urge dar forma; la naturaleza del americano como granjero libre (*yeoman*), como guerrero y como ciudadano, no asume una condición plena hasta que no ha adquirido forma. El interés ideal del pionero de la frontera estriba en convertirse en un libre propietario de tierras (*yeoman*) aun cuando es probable que en este punto opere una tensión de tipo romántica; y la sugerencia que encontramos en Jefferson de que la virtud sólo es posible en un momento roussoniano del progreso de la civilización, se trasfiere hacia los

[57] Marx, *op. cit.*, *passim*, aborda esta cuestión dándole un excelente tratamiento.

numerosos panoramas —descriptivos y retóricos— en los que el ideal agrario y cívico aparece ocupando una «posición intermedia» (*middle landscape*) entre dos extremos que son el primitivismo salvaje de los territorios desiertos y la corrupción de la metrópoli[58]. Por consiguiente, en primer lugar, la imagen de la *polis* conserva siempre una apariencia al menos parcial que la asemeja a la Arcadia aunque sea notablemente menos contemplativa que ella. Otra consecuencia es que ya que la frontera en movimiento es en todo momento una zona intermedia entre el salvajismo y virtud, subsiste siempre el problema de aquellos hombres a quienes su *virtù* les impele a ir más allá prefiriendo la materia informada a la forma construida, lo potencial a lo realizado, aun a riesgo de que su propia naturaleza pueda quedar incompleta y degenerada. Fenimore Copper presentó a su personaje *Leatherstocking* (medias de cuero) ante semejante dilema, vacilante entre los mundos del cazador y el granjero, la virtud natural y la ley establecida[59]; y Burke debe haber tenido algo similar en su mente cuando imaginaba a los colonos más allá de los Apalaches, que degeneraron en una caballería nómada que efectuaba razias en las tierras de los granjeros de la frontera[60]. La experiencia de la tierra da la ocasión con la aparición de las *Crevecoeur's Letters* de imaginarse al colono de la frontera como un salvaje innoble, sórdido y degenerado más que como un bárbaro natural[61]. El «pobre blanco» (*poor white*) empezaba a hacer su aparición en el contexto conceptual de la sociología del siglo XVIII.

Pero todos estos problemas del marco conceptual ideal, sólo aparecerán al objeto de suministrar razones que permitieran que la frontera no cesara de expandirse. Mientras fue posible establecerse en la frontera y en tanto permaneció abierta la posibilidad de colonizar nuevas tierras, la convivencia entre virtud agraria e industria comercial pudo mantenerse y pudo perpetuarse la ilusión de que el «hombre nuevo» americano había vuelto al Edén. El apocalipsis nacional —aquel que cantaba el especial destino reservado al pueblo americano— podría afirmarse en ese nivel primario de optimismo. Permaneció sin resolver, sin embargo, el problema proféticamente entrevisto por Berkeley: la naturaleza cerrada y cíclica de la historia universal. América podía representar el quinto y último acto de la *translatio imperio*, porque una vez completada la «marcha hacia el oeste» («*westward course*») no era concebible en términos de una sociedad estrictamente agraria, que el proceso empezara de nuevo. Así pues, la búsqueda de una virtud agraria era la búsqueda de una utopía estática, imaginable sólo como una *rinnovazione*, es decir, como una renovación de la virtud por aquellos que podían encontrar tierras en que renovarla. De este modo, Maquiavelo habría tenido razón en clave profética (pero no cristiana): la cantidad de virtud que podía existir en el mundo en un momento dado era limitada y cuando se agotaba era necesaria una catástrofe para que se pudiera producir una renovación —una catástrofe más parecida a una

[58] La cuestión de la «posición intermedia» es analizada por Marx, pp. 121-122 y *passim*.
[59] Smith, *Virgin Land*, pp. 64-76.
[60] Burke, *Works*, II, pp. 131-132; Smith, pp. 201-208.
[61] Hector St. John de Crevecoeur, Everyman's Library edition, *Letters from an American Farmer*, J. M. Dent, Londres, 1912-1962, pp. 46-47, 51-55.

conflagración estoica que al apocalipsis cristiano—. Si como sugiere Tuveson, los republicanos poseían un espíritu menos milenarista que los federalistas, ello podría deberse a que, como en el caso de Jefferson, esperaron que en un imperio de libres propietarios se produjera una renovación casi infinita de virtud; pero más allá de esta utopía que imaginaba una expansión continua, la única utopía que era posible discernir era la maquiavélica y no la de la escatología cristiana. Y lógicamente debería esperarse que aquella utopía tuviera un fin. En los escritos de Jefferson hay unos párrafos donde se admite que, más pronto o más tarde, las reservas de tierra libre terminarían agotándose y la expansión de la virtud no podría mantener el mismo paso que el progreso del comercio [62]. Cuando se alcance ese punto, el proceso de corrupción se pondrá de nuevo en marcha: los hombres serán dependientes los unos de los otros en una economía del mercado y pasarán a vivir en grandes ciudades en las que dependerán del gobierno. La serpiente se habrá apoderado de Adán y Eva, y las fuerzas oscuras simbolizadas por Hamilton y Burr, o por el sutil proceso descrito por Tocqueville, no podrán ser contenidas ya por la expansión de la agricultura. Cuando los comportamientos son corruptos no se puede contar ni con la constitución. Incluso en América, la república se enfrentaba con el problema de su propia finitud última, y por ende, también con la finitud de su virtud en el espacio y el tiempo.

Es así como se evidencia la presencia en el pensamiento americano —incluso allí donde alcanza su más alto grado de utopismo— de una dimensión de pesimismo histórico que parece provenir de la confrontación entre virtud y comercio y que amenaza con reducir toda la historia americana a un momento maquiavélico o roussoniano (*«machiavellian or rousseauan moment»*) [63]. Es por ello por lo que Jefferson constata, una vez ha tenido cuenta de la totalidad del proceso, que sus agricultores sólo ocupan un momento en la dialéctica del progreso y de la corrupción, y no tiene más remedio que describirlos como el «pueblo elegido» (*chosen people*), como la «reserva particular» (*peculiar deposit*) de Dios. Y como, después de todo, ello no está garantizado por la naturaleza, su momento de virtud únicamente podrá prolongarse y sostenerse por la intervención de la gracia o de la providencia Divina. Y es que Jefferson era capaz de apelar a la providencia pero no a la profecía milenarista, su deísmo y su agrarismo se encargaban de impedírselo. Efectivamente, la virtud que como hemos tenido ocasión de comprobar repetidamente, de cuando en cuando exigía para reafirmarse un cuadro apocalíptico, presenta una tendencia igualmente marcada a excluir de su propio momento todo lo que tiene la apariencia del esperado milenio inmediato. Es por ello por lo que ofrece especial interés retomar la generalización de Tuveson acerca de la conexión entre los federalistas y el milenarismo. Esta relación puede haber funcionado, de una parte porque los federalistas enjuiciaron el declive de virtud con severidad catoniana, viendo que los hombres se encontraban sujetos a las mayores tentaciones y contaban con pocas garantías históricas (*secular*) para defenderse y, por consiguiente, reclamaron

[62] Smith, pp. 241-244.
[63] Cf. *Politics, Language and Time*, pp. 100-105.

en mayor medida de lo que hubieran podido hacerlo Jefferson y sus seguidores, la intervención de la gracia; pero por otra, Tuveson llama significativamente la atención sobre la preeminencia concedida al comercio en la poesía milenaria del federalista Timothy Dwight[64]. El comercio es, para este autor, el poder dinámico, la *virtù* que asegura que la naturaleza no deberá sostener *ad eternum* la utopía agraria y que será preciso invocar la ayuda de la gracia; pero dado que virtud y comercio caminan de la mano en la expansión hacia el oeste, es posible que el comercio también sea un medio para impulsar a la sociedad hacia el milenio que procurará la gracia, colmándolo de ímpetu. Desde una cierta perspectiva era posible contemplar al comercio como algo que surgía de la reserva de las tierras occidentales, superando su condición finita, transcendiendo el ciclo cerrado de la virtud para lograr un milenio verdaderamente americano.

Entre las constantes de la literatura de la mitología americana puestas de manifiesto por Henry Nash Smith se encuentra la reiteración de la profecía según la cual el imperio de propietarios independientes no sólo perpetuaría la virtud de los granjeros libres (*yeoman*), sino que engendraría un comercio destinado a sobrepasar los límites continentales y que contribuyendo a la apertura de los mercados de Asia[65], procedería a la liberación de las más antiguas sociedades humanas. «Allí está el oriente; allí está la India» («*There is the east; there is India*») exclamaría Thomas Hart Benton, ante el público en St. Louis, apuntando hacia el oeste[66]. Y la ilustración (en el sentido de liberación) por el comercio del Japón y China serían predicciones todavía mucho más frecuentes. Es en este contexto de unión y de convergencia entre virtud y comercio en la actividad de los granjeros libre-propietarios en el que tuvo lugar el nacimiento de la profecía del papel global de América; y ese papel global garantizaría la perpetuación de tal unión aun después de que las orillas del Pacífico hubieran sido alcanzadas. La liberación de Asia —«la venerada Asia sacerdotal» (*venerable pristely Asia*) de Whitman—, es parte de la visión de América como «nación redentora» (*redeemer nation*) y la razón es, simplemente, que América había roto el círculo cerrado en que había sido confinada por Berkeley y había transformado el quinto y último acto de su *translatio* en una verdadera Quinta Monarquía milenarista. «En los orígenes —había escrito Locke ganándose casi inadvertidamente una plaza entre los profetas del nuevo apocalipsis— todo el mundo era una América» («*In the beginning all the world was America*»)[67], y si al final todo el mundo debería volver a ser de nuevo América, la misión de un pueblo escogido se habría cumplido. Virtud y comercio, libertad y cultura, república e historia ha-

---

[64] Tuveson, *Redeemert Nation*, pp. 103-112.

[65] Smith, Libro I, «Passage to India», pp. 16-53.

[66] William N. Chambers, *Old Bullion Benton: Senator from the New West*, Little, Brown and Company, Boston, 1956, p. 353. Hablando en términos estrictos, Benton imaginaba la estatua de Colón apuntando al Oeste, pero podemos imaginarnos perfectamente a él mismo apuntando con su dedo a idéntico destino. Es sin duda una ironía del destino que su estatua en St. Louis se encuentre actualmente enclavada en una parte de la ciudad a la que el deterioro del tejido urbano ha convertido en lugar poco frecuentado por los visitantes. Véase también Smith, pp. 23-35.

[67] Locke, *Two Treatises of Government*, II, 49.

bría efectuado su contribución de la sola manera posible —implicar a perpetuidad a toda la humanidad en el marco americano—. Y a través de semejante proceder habría generado aquella mezcla de milenarismo y utopía que era el resultado de la temprana secularización moderna de la profecía bíblica.

El apocalipsis americano no es, en sí mismo, mucho más absurdo de lo que puedan serlo los apocalipsis de cualquier otra cultura que se presente como la encarnación del último estadio de un cierto esquema unificador de la historia humana y que aspire a realizar su utopía a través de una dialéctica final de las fuerzas que operan en la historia humana. Pero como el movimiento de la historia americana es espacial más que dialéctico, su apocalipsis resulta moderno antes que historicista. Ello explica que la historia americana pueda ser concebida como un movimiento de salida de la historia seguido de una reentrada regeneradora en ella, que ha permitido perpetuar en el pensamiento americano las concepciones mesiánicas y cíclicas objeto de estudio en este libro. En efecto, si la liberación de Asia no hubiese tenido lugar, el concierto entre virtud y comercio habría fracasado, y el ciclo de la historia se habría cerrado de nuevo. Así las cosas, el pueblo elegido se encontraría aprisionado en el tiempo por la falta de un teatro para su futura expansión y el progreso de las fuerzas del comercio resultaría una vez más corruptor y terminaría por imponerle el gobierno imperial deseado por Hamilton en el siglo XVIII y descrito por Eisenhower en el XX en términos del «complejo militar-industrial» (*military-industrial complex*), es decir, la condición de dependencia universal temida por Jefferson y analizada por Tocqueville*. Cuando el pueblo elegido fracasa en su misión, incurre por definición en apostasía y aquella nota jeremiástica tan recurrente en la historia americana empezaría a sonar de nuevo. La jeremiada entonaría un canto a la purificación interior y a la regeneración de «la ciudad en lo alto de la colina» (*city on a hill*). La política de ensimismamiento introspectivo de tipo sectario y de renovación de la propia cohesión comunitaria constituiría una alternativa permanente a la de la dinámica milenarista. El grito «Pueblo mío, sal de ahí (Egipto)» («*Come out of her, my people*») volvería a oírse de nuevo cuando George McGovern lanzase su «vuelve a casa, América» («*come home, America*»), en el mismo instante en que resultaba audible un variado coro de voces neomaquiavélicas que ofrecían consejo sobre la combinación adecuada de dosis de prudencia y audacia que resultaba conveniente desplegar en un mundo donde la virtud era limitada**. El destino de

* Pocock escribe historia desde un presente del que es perfectamente consciente, como lo demuestra esta alusión a uno de los dos problemas claves del debate que en los sesenta y setenta sacudían a la sociedad norteamericana: el papel que el complejo militar-industrial estaba desempeñando al alimentar el conflicto de Indochina, algo que ya había sido objeto de polémica en los años de la guerra de Corea. Significativamente por aquellos mismos años, autores como Castoriadis o Claude Lefort se planteaban el mismo problema en relación con la Unión Soviética. [Como se explica en el Estudio Preliminar que precede a este libro, no es ésta la única ocasión en que se aprecian importantes coincidencias entre Lefort y Pocock, empezando por el hecho de que Lefort es el impulsor de la traducción al francés de los trabajos de Pocock sobre Harrington, como también lo es del principal libro de Wood sobre la República Americana.] (*N. del T.*)

** Georg McGovern fue el candidato demócrata a las elecciones presidenciales de 1972, que defendía en su programa la retirada de la guerra de Indochina. Sus circunstancias personales

Roma comenzó a ser invocado por los antiimperialistas de 1898, y desde entonces no ha dejado de serlo.

La inteligencia del siglo XX desconfía de la metahistoria por unas cuantas razones, casi todas ellas buenas, pero la cultura americana está lo suficientemente impregnada de las maneras metahistóricas de pensamiento como para poder hacer de la capacidad de reconstruir escenarios escatológicos una herramienta útil para su interpretación. A la luz del esquema interpretativo que aquí hemos presentado, es posible entender por qué era necesario tanto en los orígenes de la perspectiva jeffersoniana, como en el momento en que ésta tomó cuerpo, rechazar a Alexander Hamilton como un falso profeta e incluso como una suerte de Anticristo. Hamilton miraba hacia el este y no hacia el oeste [68], veía a América como un imperio comercial antes que como una república agraria y proclamó que la corrupción era inevitable, que el ciclo estaba cerrado y que el fin había llegado antes de que el pacto de Alianza (*covenant*) hubiera sido firmado y que se hubiera iniciado el experimento que pretendía servir para escapar a la corrupción. Y podemos comprender por qué Frederick Jackson Turner adoptó el tono de un Isaías americano al proclamar en 1890 el fin de la frontera; una fase en el esquema profético, un giro en la rueda del combate entre la virtud y la corrupción estaba llegando a su fin. Es así también, como resulta posible comprender que desde aquel momento hasta hoy, se abriera paso una interpretación de la historia americana según la cual después de 1890 la opción que se ofrecía a la nación oscilaba entre la reforma interior de una parte, y el imperio oceánico que conducía a la liberación de Asia por el comercio a través de la política de la Puerta Abierta, de otra [69]. Y resulta igualmente comprensible que el aparente rechazo de América por Asia en el tercer cuarto del siglo XX, sea percibido como un hecho que conduce a una profunda crisis en la propia autopercepción que América tiene de sí misma, en la que la esperanza de renovación de la inocencia y de recuperación de la virtud se percibe (una vez más) como si se hubiera perdido para siempre y en la que la jeremiada nacional resuena con tonos particularmente angustiosos. La nota maquiavélica es audible cuando los americanos se reprochan, como suelen hacerlo a intervalos regulares al menos desde 1898, el ser «un pueblo libre que impone una tiranía» y el haber impuesto el imperio de la virtud a personas a las que el dominio de la virtud nunca llegaría a de-

---

hacían de él un sujeto especialmente adecuado para identificarse con la llamada a la introspección. (*N. del T.*)

[68] Se refiere a Canadá como un territorio situado «our left», Florida «our right» (Stourzh, p. 195). Véase también Felix Gilbert, *To the Farwell Address: Ideas of Early American Foreign Policy*, Princeton University Press, 1961, 1970.

[69] Por ejemplo, Max Silberschmidt, *The United States and Europe: Rivals and Partners*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972. Conviene recordar que la política de puerta abierta hacia China como expresión de la marcha hacia el Oeste, recuerda las palabras gravadas en la pilastra de la Estatua de la Libertad de Nueva York que —irónicamente— está orientada mirando hacia el Este. [Interesa recordar en relación con esta referencia que Pocock estaba escribiendo este libro en el preciso momento en que el presidente Nixon, ejecutando lo que entonces se llamaba «la diplomacia del pin-pon», abría el camino hacia una China hasta entonces considerada enemigo militar. (*N. del T.*)]

parar una ciudadanía plena [70]. Pero también es significativo que la jeremiada haya asumido esta vez la forma de contestación a la propia constitución, y más recientemente de querella con «el consenso lockiano», es decir, con una política de adaptación pragmática y con una ciencia política fundada en el estudio empírico del comportamiento, entendida —de manera un tanto exagerada— como una subordinación al edificio de la república desde sus comienzos y como una contribución a ese estado de cosas que la jeremiada denuncia como corrupción. Las tensiones entre la praxis política y los valores a los que ella debe responder a veces se hacen tan profundas que los americanos pierden ese placer tan madisoniano por la práctica y la contemplación de la política que habitualmente les caracteriza. El lenguaje de la práctica no ha sido republicano en el sentido clásico del término, pero el lenguaje del mito y de la metahistoria ha contribuido a la repetición de los dilemas percibidos con anterioridad en el siglo XVIII; y lo que a menudo se presenta como una querella con Locke es en realidad una disputa con la solución que Madison diera a esos dilemas. Los científicos políticos americanos se ven a sí mismos atravesando una revolución postconductista (*postebehavioral*) [71], pero en gran parte del lenguaje que emplean resultan reconocibles las señas de las jeremiadas; y una revolución postjeremiástica resultaría todavía más drástica. Señalaría el fin del Momento maquiavélico en América —es decir, el fin de la disputa con la historia en su forma específica y distintivamente americana—. Pero es difícil de imaginar lo que podría sucederle a esta perspectiva —los datos del presente aluden confusamente a la existencia de diversas formas de anarquismo conservador— y su fin no parece haber llegado todavía.

[IV]

Es bien sabido que la cultura americana está obsesionada por numerosos mitos, muchos de ellos procedentes del esfuerzo por escapar de la historia a fin de regenerarla. El saber convencional de los especialistas que los han estudiado en su desarrollo ha consistido durante mucho tiempo en afirmar que el pacto de Alianza (*covenant*) constituía una segunda edición del contrato de Locke, de manera que Locke ha terminado siendo elevado a la condición de santo patrón de los valores americanos y la querella con la historia,

---

[70] Véase, por ejemplo, William Graham Sumner en 1896: «Our system is unfit for the government of subject provinces. They have no place in it. They would become seats of corruption, which would react on our own body politic. If we admitted the island [Cuba] as a state or a group of states, we should have to let it help govern us.» Citado por Lloyd C. Gardner (ed.), *A Different Frontier: selected readings in the foundations of American economic expansion*, Quadrangle Books, Chicago, 1966, p. 87. También Robert L. Beisner, *Twelve Against Empire: the Anti-Imperialists, 1898-1900*, McGraw Hill, Nueva York, 1968.

[71] David C. Easton, «The New Revolution in Political Science» (presidential address to the American Political Science Association), *American Political Science Review*, 73, n. 4 (1969), 1051-1061. Véase tamhién Graham y Carey (eds.), *The PostBehavioral Era: Perspectives on Political Science*, David MacKay, Nueva York, 1972.

ha sido entendida en términos de un esfuerzo constante por escapar a la naturaleza salvaje y de repetir en ella un experimento lockiano de fundación de una sociedad natural [72]. Por el contrario, la interpretación que aquí hemos propuesto, incide especialmente en Maquiavelo a costa de Locke, y sugiere que la república —un concepto derivado del humanismo renacentista— era la verdadera heredera del pacto de Alianza (*covenant*) y del miedo a la corrupción, la verdadera heredera de la jeremiada. De este modo se quiere sugerir que la fundación de la América independiente ha sido considerada y declarada como si hubiera tenido lugar en un momento maquiavélico —incluso rousseauniano— en el que la fragilidad del experimento y la ambigüedad de la posición de la república en el tiempo laico (*secular*), fue más vivamente apreciada de cuanto pudiera haberlo sido en el caso de tener como punto de partida una perspectiva lockiana.

Nuestra interpretación sugiere que la fundación de la república no fue considerada como un simple retorno a la naturaleza —no obstante la opinión en contra de Crevecoeur— sino como un momento ambivalente y contradictorio dentro de la dialéctica de la virtud y de la corrupción, familiar a la mayoría de las sofisticadas mentes del siglo XVIII. Existió, bien es cierto, una huida desde la historia hacia la naturaleza, entendida por la mayoría de los americanos del período revolucionario y de la primera etapa como nación independiente —y por razones menos excusables también por toda una sucesión de historiadores hasta nuestros días— en términos de una fuga del viejo mundo (*Ancien Régimen*), del fardo de un pasado sacerdotal y feudal (el derecho canónico y feudal del que hablaba Adams). Pero, una vez analizado el significado de la corrupción parece claro que aquel momento encerraba una huida de la modernidad y del futuro, una huida que lo era también de la antigüedad tradicional y de un cierto pasado: el propio de la Gran Bretaña comercial y *whig* —la sociedad más agresivamente «moderna» de mediados del siglo XVIII—, tanto al menos, como de la Europa feudal y papista. Y lo mismo cabe repetir de la naturaleza en la que se precipitaron los americanos: no era simplemente el desierto salvaje puritano lockeano o la Arcadia maravillosa, sino aquella *vita activa* en la que el *zōon politikon* realizaba plenamente su propia naturaleza que, desde Maquiavelo se había revelado cada vez más difícil de reconciliar con la existencia en un tiempo laico (*secular*). En la medida en que la versión neoharringtoniana del Momento maquiavélico comportaba la supresión de un golpe de la superstición, del vasallaje feudal y de la especulación mediante papel moneda, era posible integrar en una sola las versiones antiguas y modernas de la corrupción, y como la república americana pudo ser considerada como una *rinnovazione* operada en un Mundo Nuevo, resultó natural entender la ruptura con la corrupción como un simple y único gesto de ruptura con el pasado —lo que reforzó la ilusión de que ese giro hubiese supuesto un retorno a una naturaleza y a un estado natural que era ahistórico en tanto que su futuro parecía libre de problemas—. Pero ello

[72] David W. Noble, *Historians Against History: The Frontier Thesis and the National Covenant in American Historical Writing since 1830*, University of Minesota Press, Mineápolis, 1965.

suponía una importante distorsión en la interpretación de la historia tal y como la habían venido narrando hasta entonces los historiadores americanos que defendían la existencia de una cierta identidad entre Gran Bretaña y Europa y entre el imperio *whig* y el imperio del *Ancien Régime*[73]. La dialéctica de la virtud y del comercio era una querella con la modernidad perfectamente articulada —al menos hasta el advenimiento de Rousseau— dentro del marco del vocabulario humanista y neoharringtoniano empleados por las culturas anglófilas del Norte Atlántico. Y fue en el marco de esos vocabularios y en el contexto de las ambivalencias de esas culturas donde la autoconciencia (*self-consciousness*) de ser americano encontró su origen y adquirió su terminología.

La guerra civil y la revolución que en 1774 partió en dos el mundo atlántico de habla inglesa, puede ser considerada como una prolongación implícita —más amplia y más irreconciliable— del debate augústeo que después de 1688 acompañó a la «revolución financiera» en Inglaterra y Escocia, y que tras 1714 desembocó en Gran Bretaña en la implantación de una oligarquía parlamentaria. El temor al contagio de la corrupción contribuyó a encaminar a los americanos en la dirección de la renovación de la virtud en el marco de la república y del rechazo a la monarquía parlamentaria que —como todos admitían— resultaba indisociable de una cierta corrupción. En este contexto, el Momento maquiavélico está representado por el conflicto entre virtud y corrupción. Gran Bretaña siguió de manera opuesta un curso que no era el indicado por los radicales disidentes de la tradición *whig*. Bajo los ministerios North, Rockingham y Shelburne, la clase política no albergó la menor duda acerca de si la monarquía parlamentaria era o no una forma de gobierno a conservar, por el contrario la única cuestión que llegó a plantearse fue la de si la mejor forma de conservarla era hacer la guerra a las colonias rebeldes o dejarlas seguir su camino[74]. Y aun cuando las voces que clamaban en favor de la opción *Country* tronaran fuertes y amenazantes en la crisis de 1780-1781[75], las tesis del partido de la *Court* acerca de la orientación ideológica y la posición constitucional del gobierno británico no se vieron verdaderamente amenazadas. Y es que, a diferencia de lo que sucedería con los americanos dominados por los patrones conceptuales neoharringtonianos, los británicos habituados por la ideología de la *Court* a percibirse a sí mismos como menos comprometidos en la práctica de la virtud, no sintieron la necesidad de promover ninguna *rinnovazione* revolucionaria, ni tampoco interpretaron la pérdida de un imperio como el anuncio de un declive inevitable y años después, se sintieron perfectamente capaces de embarcarse en nuevos largos períodos de guerras continentales, de ejércitos profesionales y de inflación. Pitt «el joven» se asemeja a Hamilton y no existió ningún Jefferson

---

[73] Hartz, *op. cit.*, *passim*, y R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, vol. I, Princeton University Press, 1959, caps. 2, 3, 6, 10.

[74] Las aserciones más estrictas de esta posición vienen de Josiah Tucker; véase su *Four Tracts on Political and Commercial Subjects* (1774), *A Letter to Edmund Burke Esq.* (1775), *The True Interest of Britain* (1776), *A Treatise Concerning Civil Government* (1781).

[75] H. Butterfield, *George III, Lord North and the People, 1779-1780*, G. Bell, Londres, 1949.

británico. La democratización, cuando llegó, vino por la técnica medieval de ampliar el principio «*king-in-parliament*» a través de la inclusión de nuevas categorías de consejeros y representantes.

La independencia americana se vio seguida muy de cerca de una rápida escisión entre los lenguajes políticos hablados por las dos principales culturas del —ahora separado— mundo Atlántico. Christopher Wyvill, Richard Price y John Cartwright —resulta imposible negarlo— se sirvieron de un lenguaje de corrupción y renovación que se diferenciaba en muy poco del de sus contemporáneos americanos y «la vieja corrupción» (*old corruption*)[76] continuó siendo el blanco de los reformadores radicales quizás hasta los días de los Cartistas. Pero el *Fragment on Government* de Jeremías Benthan —concebido, tal y como lo prueba el ataque que en él se contiene contra Blackstone, como un rechazo radical del lenguaje de la *Court* y *Country*— se escribió, al igual que la Declaración de Independencia Americana, el mismo año de la primera edición de *The Wealth of Nations*, el año también de la muerte de David Hume. Y en 1780 Edmund Burke había intuido que el pensamiento del siglo XVIII sobre las maneras y las costumbres podría ser reformulado en un lenguaje de la tradición prescriptiva y de la *Ancient Constitution* propio del siglo XVII, que podía servir para atacar la noción de *ridurre ai pricipii* de Maquiavelo, como más tarde lo sería para cuestionar los Derechos del Hombre[77]. El conservadurismo prescriptivo y el utilitarismo radical —cuyos antecedentes se encuentran más en la *Court* que en el *Country*— podían ser empleados tanto uno como otro, para disminuir la influencia de la Corona; pero tanto el uno como el otro se encontraban completamente alejados del ideal de virtud republicana que los americanos aspiraban a perpetuar.

Sería posible, por tanto, escribir la historia —una historia que no hemos pretendido narrar aquí— de cómo el pensamiento británico comenzó a diverger del americano y del neoclasicismo augústeo en el medio siglo que siguió a la Revolución americana. Y un rasgo irónico de esta historia fue, sin duda, el gran éxito que obtendría la legislación parlamentaria de la época victoriana en la eliminación de esa corrupción y su imagen, que para tantos hombres había representado —y para los americanos lo continuaría siendo— una obsesión. A este respecto el pensamiento británico pudo y, de hecho, se sintió premiado —al precio primero de una ruptura de la unidad de la cultura anglosajona atlántica y más tarde de la unión anglo-irlandesa— por su adhesión al paradigma de la soberanía parlamentaria por oposición al equilibrio (*balance*) de poderes republicano. Los americanos, en la medida en que como republicanos se habían comprometido firmemente en la renovación de la virtud, continuaban aferrados a la obsesión por la corrupción —y la propia obsesión estimulaba los motivos de su existencia—. Su drama político continuó de manera unas veces burda y otras sutil, para confirmar el juicio de

---

[76] Ian R. Christie, *Wilkes, Wyvill and Reform: The Parliamentary Movement in British Politics, 1760-1785*, St. Martin's Press, Nueva York, 1962, y *Myth and Reality in Late Eighteenth-Century British Politics*, University of California Press, Berkeley, 1970; F. D. Cartwright, *The Life and Correspondence of Major Catwright*, Londres, 1826.

[77] Véase *Politics, Language and Time*, cap. 6, «Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas».

Polibio, Guicciardini, Maquiavelo y Montesquieu que identificaba la corrupción con la enfermedad peculiar de las repúblicas y que hacía de ella un mal cuyo remedio no podía proceder sólo de la virtud. En el melodrama que se produjo en 1973*, la venalidad de un Spiro Agnew discurrió por ese derrotero, mientras la incomprensión menos desinteresada y más compleja de la relación entre moral y política evidenciada por personajes como Ehrlichman, se encaminó por otro.

Los americanos heredaron, pues, las estructuras retóricas y los patrones conceptuales que aseguraron que la venalidad practicada por los poderes públicos, la irrupción de un complejo militar-industrial en las esferas del poder, la dependencia de terceros y la unidimensionalidad de los individuos, pudieron ser identificados con las claves referenciales utilizadas en el análisis clásico de la corrupción y con términos análogos a los usados por los exponentes del humanismo cívico para denunciar sucesivamente a César y a Lorenzo de Médici, a Marlborough, a Walpole y a Hamilton. Un lenguaje que, de muchas maneras, continúa satisfaciendo adecuadamente los propósitos para los que se emplea; tal es el caso de las críticas que se dirigen contra la actual hipertrofia de la moderna política de adaptación pragmática (*adjustive*) de tipo madisoniano que se expresa en las fórmulas del paradigma guicciardiano de corrupción. Pero el historiador revela que ese lenguaje sirve a la vez para perpetuar la singular persistencia en la cultura americana de los valores y las presunciones que son propios de la primera etapa de la edad moderna. Mientras el culto de la antigüedad espartana y romana practicado por los revolucionarios franceses contribuyó a construir la visión de un despotismo de la virtud impuesto por el terror[78], en tanto que el idealismo alemán reformulaba la querella entre valor e historia en los términos de una concepción para la que la razón resolvía las contradicciones de la historia en el yo[79], y por los mismos años en que los británicos formulaban una ideología de la reforma política y administrativa que —en contradicción con la ampliamente dominante ideología de Burke— pretendió reducir la historia a ciencia[80], las particulares condiciones de la república americana —una república continental— y su continua expansión, perpetuaban la tensión augústea entre vir-

---

* También aquí se demuestra que Pocock escribe historia desde un presente en el que toma partido, y si antes se refería a una cuestión relacionada con la expansión imperial ahora alude al otro gran problema que en los años setenta sacudirá la ética política de la sociedad americana: la presidencia Nixon. Concretamente en este párrafo, Pocock está comparando el caso de Spiro Agnew, el vicepresidente que, descubierto en todo tipo de irregularidades financieras —un hecho en sí burdo— aceptó dimitir en diciembre de 1973, con la actitud de Ehrlichman, uno de los [hombres del presidente], que una vez conocido el asunto Watergate, lucharon con todos los medios ilegales a su alcance para encubrir a Nixon un hecho que —si utilizaramos para definirlo el erróneo sentido en que todavía se emplea el término en el lenguaje político de hoy— bien pudiéramos calificar de «maquiavélico». (*N. del T.*)

[78] Harold T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries: A Study in the Development of the Revolutionary Spirit*, Chicago University Press, 1937.

[79] George Amstrong Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, 1969.

[80] Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century*, Harper and Row, Nueva York, 1962.

tud y comercio, la tensión puritana entre elección y apostasía, la tensión maquiavélica entre virtud y expansión, y en general la tensión humanista entre vida cívica activa y tiempo laico (*secular*) en la que aquella debería ser vivida. Ésta es la razón que explica la persistencia en América de planteamientos mesiánicos y de actitudes jeremiásticas hacia la historia, como también lo es, en parte, de la paradoja que lleva a la sociedad más postindustrial y postmoderna del mundo a continuar venerando valores, símbolos y formas constitucionales premodernas y antiindustriales y a sufrir en su conciencia las tensiones entre la moral y la praxis.

Es bien sabido que Hegel, refiriéndose a los Estados Unidos de su tiempo, afirmó que aunque los americanos poseían una cultura política vital y en constante proceso de desarrollo, carecían todavía de una estructura política en la que pudieran reconocerse como Estado. Hegel hacía suya, de este modo, la interpretación prototurneriana de que la válvula de seguridad de la frontera era la razón que permitía explicar la ausencia de conflictos de clase en América y pronosticaba que cuando la tierra hubiera sido completamente ocupada, la urbanización, el ejército permanente y los conflictos de clase harían inevitable la necesidad de un verdadero Estado; sería entonces cuando la dialéctica de la historia, tal y como él la concebía, comenzaría a operar en América [81]. Esta profecía pudo ser fácilmente reconvertida en clave marxista, pero es obvio que dista todavía mucho de haberse cumplido. La clásica teoría marxista de la lucha de clases se ha desarrollado de manera bastante más lenta en América que en otras sociedades industriales avanzadas, y si Herbert Marcuse puede ser considerado como el teórico marxista más importante de cuantos operan en el contexto cultural americano, es cierto que su marxismo es postindustrial, romántico y pesimista. El problema no es, como hemos visto, que un complaciente liberalismo lockiano haya conducido al pensamiento americano a formular en términos demasiado estrechos la querella personalidad e historia, sino que esa querella no ha dejado nunca de expresarse en formas premodernas y preindustriales, y nunca ha adquirido la forma de un riguroso hegelianismo o marxismo que conminara a una dialéctica del conflicto histórico. Recientemente se ha demostrado que los hegelianos de St. Louis eran los ideólogos románticos de una conciencia que defendía la expansión de la frontera urbana heredera del mesianismo geopolítico descrito por Tuveson y Smith [82], así como que los filósofos hegelianos más académicos que los sucedieron, no fueron en absoluto unos ideólogos. La metahistoria americana ha permanecido como la retórica de una huida y un retorno expresados en términos de espacio, y no ha sido nunca la retórica de un proceso dialéctico.

Por decirlo en el lenguaje propio de Hannah Arendt [83], este libro se ha ocupado de narrar una parte de la historia del Renacimiento en el Occidente

---

[81] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, tr. J. Sibree, Colonial Press, Nueva York, 1900, pp. 85-87.

[82] William H. Goetzmann, ed., *The American Hegelians: An Intellectual Episode in the History of Western America*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1973.

[83] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Viking, Nueva York, 1958, y Peter Fuss, «Hannah Arendt's Conception of Political Community», *Idealistic Studies*, 3 (1973), pp. 252-265.

moderno del ideal antiguo de aquel *homo politicus* (el *zōon politikon* de Aristóteles) que afirmaba su ser y su virtud en la acción política y que tenía su tipo humano más afín en el *homo rhetor* y su antítesis en el *homo credens* de la fe cristiana. Continuando con los rastros que ese debate ha venido dejando en los orígenes de la moderna sociología historicista, nos hemos visto llevados a estudiar la compleja controversia del siglo XVIII entre el *homo politicus* y el *homo mercator*, que —como hemos podido comprobar— es un retoño y no un progenitor —al menos en lo que se refiere a la historia de su percepción social— del *homo creeditor*. Esta última figura ha sido definida y en gran medida resultó desacreditada, por su fracaso para satisfacer los criterios exigidos por el *homo politicus*, y en este sentido, las tentativas del siglo XVIII por construir una ideología burguesa rivalizaron sin demasiado éxito con la primacía que disfrutaba la ideología cívica; incluso en América una ética liberal del trabajo sufrió históricamente por la carga que le imponía su incapacidad para definir por sí misma una virtud que la salvara de la corrupción; la descendencia de Daniel Boone y de Willy Loman fue considerada como constante e ininterrumpida. Curiosamente se echa de menos en la galería de personajes arendentianos e incluso en la historia de la ética americana del trabajo, al *homo faber* de las tradiciones idealista y socialista europeas que serviría para superar la brecha entre los mitos de la burguesía y del proletariado. No está aún suficientemente claro cómo la emergencia de esta figura ha podido contribuir al debate europeo entre virtud y comercio; pero como el trabajo industrial había servido para que el hombre conquistara en América un desierto antes que para transformar un paisaje anteriormente agrario, el *homo faber* del nuevo continente fue percibido como conquistador de un espacio antes que como transformador de la historia y las clases obreras americanas se sintieron menos dispuestas que las europeas a considerarse a sí mismas como un verdadero proletariado. El *ethos* del historicismo socialista ha resultado, por consiguiente, el resultado de la importación efectuada por unos intelectuales trasplantados del viejo mundo (incluso el mártir Joe Hill dejó dicho que «había vivido como un artista y que moriría como un artista») y que en muchos aspectos recuerda al populismo mesiánico del movimiento hacia el Oeste.

La querella entre virtud cívica y tiempo laico (*secular*) ha sido una de las principales fuentes de la creencia occidental en la historicidad humana, pero a la vez su persistencia ha servido —en buena medida por encontrarse anclado en una preocupación por la estabilidad moral de la personalidad humana— para perpetuar una concepción premoderna de la historia como un movimiento de alejamiento de las normas que definen esa estabilidad, lo que supone concebir la historia como un movimiento esencialmente no creativo y entrópico allí donde no culmina en el advenimiento del milenio o de la utopía. Cuando empleamos el término historicismo nos referimos tanto a un intento de implicar la personalidad humana y su integridad en el movimiento de la historia, como a una tentativa de configurar la historia como fuente generadora de nuevas normas y valores. La fuerza que late en el historicismo estriba —o mejor ha consistido, porque los astronautas y los ecologistas trabajan una vez más por cerrar el círculo— en ese sentimiento de la

creatividad mundana (*secular*) de la historia, en su capacidad de entender la historia como un proceso lineal que operará continuas transformaciones cualitativas en la vida humana. Pero la paradoja del pensamiento americano —que de otra parte es también la esencia del pensamiento socialista— ha consistido en plantear una constante polémica moral sobre la manera y condiciones en que este proceso tiene lugar. Y la paradoja se produce en los siguientes términos: de un lado el ideal cívico de la personalidad virtuosa, no corrompida por la especialización y que mira al entero cuerpo social en toda su diversidad, constituye todavía un importante ingrediente del ideal marxista de la propia personalidad que aspira a redimirse de los alienantes efectos de la especialización[84]; de otro, el intento socialista y revolucionario ha terminado frecuentemente en el fracaso en razón —entre otras causas— a que amenaza con «obligar a los hombres a ser libres» para involucrarlos en la historia, o en la acción política e histórica, con un empeño que va bastante más allá de lo que están dispuestos a aceptar. El conservadurismo implica una renuncia a la acción, una renuncia a la idea de que la esfera de la *vita activa* resulta extensible a la vida social. Y en esta perspectiva nuestro estudio sobre la querella virtud y comercio pudiera muy bien ser entendido como una contribución al balance conservador y de ese modo permitiría concluir, sin perjuicio para nadie, una historia que culminaría en un instante temporal profundamente contrarrevolucionario.

En el análisis final, el ideal de virtud resulta extremadamente constringente; reclama del individuo amenazado en su ser moral que participe en la *res publica* y cuando la existencia de la república en el tiempo se encuentra sumida en un desafío crucial, le impone también participar en la historia. En nuestro estudio hemos encontrado zonas en el pensamiento del siglo XVIII en las que el distanciamiento parcial de la ciudadanía para imbuirse en el comercio se presentaba como una rebelión contra la virtud y sus imposiciones represivas; la república exigía demasiado del individuo en forma de austeridad y autonomía, de participación y virtud, y la diversificación de la vida por el comercio y las artes ofreció el mundo de Pericles en vez del de Licurgo, opción por la que valía la pena pagar el precio de un poco de corrupción. El «liberalismo» que hoy es considerado por algunos como una ideología empobrecedora del ser humano, no ofrecía semejante apariencia en aquella época. Se sabía ya que lo que era una diversificación para unos, era una especialización para otros, y la tradición socialista ha continuado aferrada a una confrontación entre riqueza y pobreza expresada de esta forma.

Retrocediendo más atrás en el tiempo, parece claro que la primacía de la política —el ideal de virtud que incluía las antiguas ambivalencias de justicia y guerra, de virtud y *virtú*— reaparece en el primer pensamiento moderno en forma de una herejía cristiana. En un cosmos construido en la concepción de la *Civitas Dei* agustiniana esta herejía afirmaba que la naturaleza del hombre era política y que el hombre podía alcanzar su perfección en un marco histórico de acción finito. De este modo las ambigüedades del *saeculum* que esa herejía había hecho renacer, se encuentran ligadas a nosotros al igual que lo

[84] *Politics, Language and Time*, p. 103.

están las ambigüedades que acompañan a la acción en la historia. A un cristiano le parecería que la primacía de la política sólo era posible en la suposición blasfema de que cualquier *civitas saecularis* pudiera ser la *Civitas Dei*. Para un griego parecería, más simplemente todavía, que cada virtud humana tenía sus excesos y que la virtud cívica o política no era ninguna excepción. Existía una libertad de rechazar los absolutos morales, incluso los de la *polis* y la historia, o incluso el de la libertad cuando era propuesta como un absoluto.

BIBLIOGRAFÍA ORIGINAL

A) Fuentes primarias

ADDISON, Joseph: *The Works*, ed. Richard Hurd con notas de Henry Bohn, G. Bell, Londres, 1898-1912, 6 vols.

— *The Spectator*, ed. Gregory Smith, J. M. Dent, Londres, 1958-1961, 4 vols.

ALBERTI, Leon Battista: *Della Famiglia*, trad. inglesa de Renée Neu Watkins, *The Family in Renaissance Florence*, University of South Carolina Press, Columbia, 1969.

ANÓNIMO: *A Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of Their Late Proceedings, and of Settling the Present Government in the Way of a Free State*, Londres, 1649.

— *The True Portraitutre of the Kings of England*, Londres, 1650.

— *State Tracts: in Two Parts ... Several Treatises Relating to the Government, Privately Printed in the Reign of King Charles II ... (and) frow 1660 to 1689 ...*, Londres, 1693.

— *A Collection of State Tracts Published on Occasion of the Late Revolution in 1688 and during the Reign of King William III*, Londres, 1706, 3 vols.

— *A Letter from a Bystander to a Member of Parliament*, Londres, 1741.

AQUINO, St. Tomás: *Summa Theologica*, Blackfriars Press, Cambridge, 1964-1972, 43 vols.

ARISTÓTELES: *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Londres, 1908-1931, 11 vols.

— *The Politics*, ed. Sir Ernest Barker, Oxford University Press, Londres, 1946.

ASCHAM, Anthony: *A Discourse Wherein Is Examined What Is Particularly Lawfull during the Confusions and Revolutions of Government*, Londres, 1648.

— *Of the Confusions and Revolutions of Governments*, Londres, 1649.

AUBREY, John: *Brief Lives*, ed. Oliver Lawson Dick, Secker and Warburg, Londres, 1958.

BACON, Francis: *Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath, Londres, 1868-1901, 14 vols.

— *The Reign of King Henry VII*, ed. F. J. Levy, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1972.

BOCCALINI, Traiano: *Ragguagli da Parnasso*, Venecia, 1612-1613, 2 vols.

BOECIO: *The Consolation of Philosophy*, trans. V. E. Watts, Penguin, Harmondsworth, 1970.

BOLINGBROKE, Henry St. John, Viscount: *Works*, ed. David Mallett, Londres, 1754, 5 vols.

BROWN, John: *An Essay on the Manners and Principles of the Times*, Londres, 1757.

BURKE, Edmund: *Works* (Bohn, 1877, Londres; Little, Brown and Company, Boston, 1899).

CARTWRIGHT, F. D.: *The Life and Correspondence of Major John Cartwright*, Londres, 1826.

CAVALCANTI, Giovanni: *Istorie Fiorentine*, Florence, 1838.

COBBETT, William, ed.: *The Parliamentary History of England, from the Earliest Times to the Year 1803*, Londres, 1806-1820.

CONTARINI, Gasparo: *De Magistratibus et Republica Venetorum* (París, 1543).

— *The Commonwealth and Government of Venice. Written by the Cardinall Gasper Contareno and Translated out of Italian into English by Lewes Lewkenor* (Londres, 1599).

CREVECOEUR, Hector St. John: *Letters from an American Farmer*. J. M. Dent and Son, Londres, 1912, 1962.

DAVENANT, Charles: *The Political and Commercial Works of Dr. Charles D'Avenant. Edited by Sir Charles Whitworth*, Londres, 1770, 6 vols.

DEFOE, Daniel: *An Argument showing that a Standing Army, with Consent of Parliament, Is not Inconsistent with a Free Government* (Londres, 1698).

— *The True-Born Englishman. A Satyr* (Londres, 1700).

— *The Review*, Facsimile Text Society, Columbia University Press, Nueva York, 1928, 23 vols.

EGMONT, John Perceval, Earl of: *Faction Detected by the Evidence of Facts* (Londres, 1743).

FERGUSON, Adam: *Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes, Edinburgh University Press, 1966.

FILMER, Sir Robert: *Patriarcha and Other Political Writings*, ed. Peter Laslett, Basil Blackwell, Oxford, 1949.
FLETCHER, Andrew: *A Discourse of Government in Relation to Militias* (Edinburgo, 1698).
— *Political Works* (Londres, 1737).
FORTESCUE, Sir John: *De Laudibus Legum Anglie*, ed. S. B. Chrimes, Cambridge University Press, 1949.
GIANNOTTI, Donato: *Opere*, ed. G. Rosini Pisa, 1819, 3 vols.
GREVILLE, Fulke, Lord Brooke: *The Remains, Being Poems of Monarchy and Religion*, ed. G. A. Wilkes, Oxford University Press, Londres, 1965.
GUICCIARDINI, Francesco: *Dialogo' e Discorsi del Reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi, Laterza, Bari, 1932.
— *Ricordi*, ed. R. Spongano, Sansoni, Florencia, 1959.
— *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, trans. Mario Domandi, Harper and Row, Nueva York, 1965.
— *Selected Writings*, ed. y trans. Cecil y Margaret Grayson, Oxford University Press, Londres, 1965.
— *The History of Italy*, ed. y trans. Sidney Alexander, Collier, Nueva York, 1969, y Macmillan, 1972.
— *The History of Florence*, trans. Mario Domandi, Harper and Row, Nueva York, 1970.
HAMMOND, Henry: *The Works of Dr. Henry Hammond* (Londres, 1671-1684), 4 vols.
HARRINGTON, James: *Oceana and Other Works*, ed. John Toland (Londres, 1770).
HERVEY, John, Lord: *Ancient and Modern Liberty Stated and Compared* (Londres, 1734).
HOBBES, Thomas: *The English Works*, ed. Sir William Molesworth (Londres, 1839-1845), 9 vols.
— *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, s.f.
— *Behemoth*, ed. F. Tonnies (Londres, 1889), reimpreso con intr. de M. M. Goldsmith, Frank Cass, Londres, 1969.
HUME, David: *Essays, Moral, Political and Literary*, World's Classics, Londres, 1903.
— *The History of Great Britain*, vol. 1, *Containing the Reigns of James I and Charles I*, ed. Duncan Forbes, Pengin, Harmondsworth, 1970.
— *Economic Writings*, ed. Eugene Rotwein University of Wisconsin Press, Madison, 1970.
HUNTON, Philip: *A Treatise of Monarchy* (Londres, 1643).
JEFFERSON, Thomas: *Notes on the State of Virginia*, ed. W. Peder, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1955.
LANDUCCI, Luca: *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, trans. Jarvis, J. M. Dent, Londres, 1927.
LOCKE, John: *Two Treatises on Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, 1960, 1963; Mentor, Nueva York, 1965.
MAQUIAVELO, Nicolás: *Tutte le Opere*, ed. F. Flora y C. Cordiè, Arnaldo Mondadori, Roma, 1949.
— *Opere*, ed. Mario Bonfantini (*La Letteratura Italiana*, Storia e Testi, vol. XXIX; Riccardo Ricciardi, Milán y Nápoles, 1954).
— *The History of Florence*, trad. M. Walter Dunne, ed. Felix Gilbert, Harper and Row, Nueva York, 1960.
— *The Prince*, ed. y trad. G. Bull Penguin, Harmondsworth, 1961.
— *Lettere*, ed. F. Gaeta, Feltrinelli, Milán, 1961.
— *The Art of War*, trad. E. Farnesworth, ed. Neal Wood, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965.
— *The Discourses*, trad. L. Walker, ed. Bernard Crick, Penguin, Harmondsworth, 1970.
MANDEVILLE, Bernard: *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, The Clarendon Press, Oxford, 1924, 2 vols.
— *An Enquiry into the Origins of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, ed. M. M. Goldsmith, Frank Cass, Londres, 1970.
MARVELL, Andrew: *Complete Works*, ed. A. B. Grosart, Londres, 1875.
MILLAR, John: *A Historical View of the English Government*, 4.ª ed., Londres, 1819, 4 vols.
MONTESQUIEU, Charles Secondat, Baron: *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1949.
NEDHAM, Marchmont: *Mercurius Politicus* (Londres, 1650-1660).

— *The Case of the Commonwealth of England Stated*, ed. Philip A. Knachel, University of Virginia Press, Charlottesville, 1969.

NEVILLE, Henry: *Plato Redivivus* (Londres, 1680), ed. Caroline Robbins, en *Two English Republican Tracts*, Cambridge University Press, 1969.

PARKER, Henry: *Observations upon Some of His Majesty's Late Answers and Expresses* (Londres, 1642).

POLIBIO: *The Histories*, trans. E. S. Shuckburgh, ed. F. W. Walbank, Indiana University Press, Bloomington, 1962.

RALEGH, Sir Walter: *Works*, ed., with lives de W. Oldys y T. Birch (Oxford University Press, 1829).

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *The Political Writings of Rousseau*, ed. C. E. Vaughan, Basil Blackwell, Oxford, 1962.

RUSHWORTH, John: ed. *Historical Collections of Private Passages of 1659-1701 State* (Londres, 1659).

SAVONAROLA, Girolamo: *Prediche italiane ai fiorentini: I, Novembre-Dicembre del 1494*, ed. F. Cognasso, La Nuova Italia Editrice, Perugia and Venice, 1930.

— *Prediche sopra Aggeo, con il Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, ed. Luigi Firpo, *Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola*, Belardotti, Roma, 1955.

SIDNEY, Algernon: *Discourses on Government*, 3.ª ed., Londres, 1751.

SMITH, Adam: *Moral and Political Philosophy*, Hafner, Nueva York, 1948.

— *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, J. M. Dent, Londres, 1910, 1950.

SQUIRE, Samuel: *An Enquiry into the Foundation of the English Constitution* (Londres, 1745).

— *An Historical Essay upon the Balance of Civil Power in England* (Londres, 1748).

SWIFT, Jonathan: *The Examiner*, ed. H. Davis, Basil Blackwell, Oxford, 1957.

— *The History of the Four Last Years of the Queen*, ed. H. Davis, Basil Blackwell, Oxford, 1964.

— *Political Tracts, 1711-1714*, ed. H. Davis, Basil Blackwell, Oxford, 1964.

— *A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome*, ed. Frank H. Ellis, The Clarendon Press, Oxford, 1964.

TOLAND, John: *The Art of Governing by Parties* (Londres, 1701).

— *The State Anatomy of Great Britain* (Londres, 1714).

— *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland*, ed. Pierre Des Maizeaux (Londres, 1726).

TRENCHARD, John, con GORDON, Thomas: *Cato's Letters: or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, 3.ª ed. (Londres, 1723).

TRENCHARD, John, con MOYLE, Walter: *An Argument showing that a Standing Army is Inconsistent with a Free Government and Absolutely Destructive to the Constitution of the English Monarchy* (Londres, 1697).

TUCKER, Josiah: *Four Tracts on Political and Commercial Subjects* (Londres, 1774).

— *A Letter to Edmund Burke, Esq.* (Londres, 1775).

— *The True Interest of Britain* (Londres, 1776).

— *A Treatise Concerning Civil Government* (Londres, 1781).

WOODHOUSE, A. S. P., ed.: *Puritanism and Liberty*. J. M. Dent, Londres, 1950.

B) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

1. LIBROS

ALBERTINI, R. von: *Das florentinische Staatsbewusstsein im übergang von der Republik zum Prinzipat*, Francke Verlag, Berna, 1955.

ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, Viking, Nueva York, 1958.

— *On Revolution*, Chicago University Press, 1963.

BARON, Hans: *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955.

— *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2.ª ed., Princeton University Press, 1966.
— *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanist and Political Literature*, Chicago University Press, 1968.
BAILYN, Bernard: *Political Pamphlets of the American Revolution*, I. Belknap Press, Cambridge, Mass., 1965.
— *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge, Mass., 1967.
— *The Origins of American Politics*, Vintage Books, Nueva York, 1970.
BAYLEY, C. C.: *War and Society in Renaissance Florence*, University of Toronto Press, 1961.
BERMAN, Marsball: *The Politics of Authenticity*, Atheneum, Nueva York, 1970.
BLITZER, Charles: *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington*, Yale University Press, New Haven, 1960.
BLOOM, Edward A., y LILLIAN D.: *Joseph Addison's Sociable Animal: in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit*, Brown University Press, Providence, 1971.
BOORSTIN, Daniel: *The Genius of American Politics*, Chicago University Press, 1953.
— *The Americans: the Colonial Experience*, Random House, Nueva York, 1958.
BOUWSMA, William J.: *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter-Reformation*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1968.
BRANDT, William J.: *The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception*, Yale University Press, New Haven, 1966.
BRYSON, Gladys: *Man and Society: the Scotti; Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, 1945.
BUTTERFIELD, Sir Herbert: *The Statecraft of Machiavelli*, G. Bell and Son, Londres, 1940, 1955.
— *George III, Lord North and the People*, G. Bell and Son, Londres, 1949.
CHAMBERS, William N.: *Old Bullion Benton: Senator from the New West*, Little, Brown and Company, Boston, 1956.
— *Political Parties in a New Nation: The American Experience, 1776-1809*, Oxford University Press, Nueva York, 1963.
CHRISTIE, Ian R.: *Wilkes, Wyvill and Reform: The Parliamentary Reform Movement in British Politics, 1760-1785*, St. Martin's Press, Nueva York, 1962.
— *Myth and Reality in Late Eighteenth-century British Politics*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1970.
COCHRANE, Charles Norris: *Christianity and Classical Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1957.
COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium*, 2.ª ed., Harper and Row, Nueva York, 1961.
COLBOURN, H. Trevor: *The Lamp of Experience: Whig History and the Beginnings of the American Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1965.
CONKLIN, George Newton: *Biblical Criticism and Heresy in Milton*, King's Crown Press, Nueva York, 1949.
COOK, Richard I.: *Jonathan Swift as a Tory Pamphleteer*, University of Washington Press, Seattle y Londres, 1967.
COSENZA, Mario E.: *Petrarch's Letters to Classical Authors*, Chicago University Press, 1910.
CRANSTON, Maurice and Peters, R. S., eds.: *Hobbes and Rousseau*, Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1972.
CUMMING, Robert D.: *Human Nature and History*, Chicago University Press, 2 vols., 1969.
DE CAPRARIIS, Vittorio: *Francesco Guicciardini: dalla politica alla Storia*, Laterza, Bari, 1950.
DICKINSON, H. T.: *Bolingbroke*, Constable, Londres, 1970.
DICKSON, P. G. M.: *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit*, Macmillan, Londres, 1967.
DOREY, T. A., ed.: *Tacitus*, Basic Books, Nueva York, 1969.
DUNN, John: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1969.
EARL, D. C.: *The Moral and Political Tradition of Rome*, Cornell University Press, Ithaca, 1967.

FERGUSON, Arthur B.: *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Duke University Press, Durham, N.C., 1965.

FERGUSON, John: *The Religions of the Roman Empire*, Cornell University Press, Ithaca, 1970.

FINK, Z. S.: *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Northwestern University Press, Evanston, 1945.

FLEISHER, Martin, ed.: *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, Nueva York, 1972.

FOOT, Michael: *The Pen and the Sword*, Macgibbon and Kee, Londres, 1957.

FRANK, Joseph: *The Beginnings of the English Newspaper*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961.

GARDNER, Lloyd C.: *A Diferent Frontier: Selected Readings in the Foundations of American Economic Expansion*, Quadrangle Books, Chicago, 1966.

GARIN, Eugenio: *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trans. Peter Munz, Harper and Row, Nueva York, 1965.

GIARRIZZO, Giuseppe: *Hume politico e storico*, Einaudi, Turín, 1962.

GILBERT, Felix: *To the Farewell Address: Ideas of American Foreign Policy*, Princeton University Press, 1961, 1970.

— *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, Princeton University Press, 1965.

GILMORE, Myron P., ed.: *Studies in Machiavelli*, Sansoni, Florencia, 1972.

GOETZMANN, William H., ed.: *The American Hegelians: An Episode in the Intellectual History of Western America*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1973.

GUMMERE, Richard M.: *The American Colonial Mind and the Classical Tradition: Essays in Comparative Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963.

GUNN, J. A. W.: *Factions No More: Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth-Century England*, Frank Cass, Londres, 1972.

GWYN, W. B.: *The Meaning of the Separation of Powers: An Analysis of the Doctrine from its Origin to the Adoption of the United States Constitution*, Tulane Studies in Political Science, Nueva Orleans, 1965.

HALEY, K. H. D.: *The First Earl of Shaftesbury*, The Clarendon Press, Oxford, 1968.

HALLER, William: *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation*, Jonathan Cape, Londres, 1963.

HANSON, Donald W.: *From Kingdom to Commonwealth: The Development of Civic Consciousness in English Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970.

HARASZTI, Zoltan: *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1952.

HARTZ, Louis B.: *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt Brace, Nueva York, 1955.

HEXTER, J. H.: *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, Seyssel*, Basic Books, Nueva York, 1972.

HILL, Christopher: *Puritanism and Revolution*, Secker and Warburg, Londres, 1958.

— *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Schocken Books, Nueva York, 1964.

— *Antichrist in Seventeenth-century England*, Oxford University Press, Londres, 1971.

HOFSTADTER, Richard C.: *The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1969.

HOLMES, George: *The Florentine Enlightenment, 1400-1450*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1969.

HOWE, John R., Jr.: *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton University Press, 1966.

HUFFMAN, C. C.: *Coriolanus in Context*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1972.

JACOB, E. F., ed.: *Italian Renaissance Studies*, Barnes and Noble, Nueva York, 1960.

JACOBSON, David L., ed.: *The English Libertarian Heritage*, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1965.

JORDAN, W. K.: *Men of Substance: A Study of the Political Thought of Two English Revolutionaries, Henry Parker and Henry Robinson*, Chicago University Press, 1942.

JUDSON, Margaret: *The Political Thought of Sir Henry Vane the Younger*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1969.

KELLEY, Donald R.: *The Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, Columbia University Press, Nueva York, 1970.

KENYON, J. P., ed.: *The Stuart Constitution, 1603-1688*, Cambridge University Press, 1966.

KETTLER, David: *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Ohio State University Press, Columbus, 1965.

KLUXEN, Kurt: *Das Problem der Politischen Opposition: Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18 Jahrhundert*, Friburgo y Múnich, 1956.

KOEBNER, Richard: *Empire*, Cambridge University Press, 1961.

KRAMNICK, Isaac: *F. Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968.

LADNER, Gerhart B.: *The Idea of Reform: Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959.

LAMONT, William M.: *Marginal Prynne, 1600-1669*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963.

— *Godly Rule: Politics and Religion, 1603-1660*, Macmillan, Londres, 1969.

LAPRADE, W. T.: *Public Opinion and Politics in Eighteenth-century England to the Fall of Walpole*, Macmillan, Nueva York, 1936.

LEFF, Gordon: *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester University Press, 2 vols., 1967.

LEFRANC, Pierre: *Sir Walter Ralegh Ecrivain*, Armand Colin, París, 1968.

LEHMANN, W. C.: *John Millar of Glasgow*, Cambridge University Press, 1960.

LETWIN, William: *The Origin of Scientific Economics*, Doubleday Anchor, Nueva York, 1965.

LEVENSON, Joseph R.: *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1953, 1959.

— *Confucian China and its Modern Fate*, University of California Press, 3 vols., Berkeley y Los Ángeles, 1958-1965.

LEVY, F. J.: *Tudor Historical Thought*, Huntington Library, San Marino, 1967.

LEWIS, C. S.: *Selected Literary Essays*, Cambridge University Press, 1969.

MACPHERSON, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: from Hobbes to Locke*, The Clarendon Press, Oxford, 1962.

MANSFIELD, Harvey C., Jr.: *Statesmanship and Party Government*, Chicago University Press, 1965.

MANUEL, Frank E.: *Shapes of Philosophical History*, Stanford University Press, 1965.

MARKUS, R. A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, 1970.

MARX, Leo: *The Machine and the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford University Press, Nueva York, 1964.

MAZZEO, J. A.: *Renaissance and Seventeenth-century Studies*, Columbia University Press, Nueva York, 1964.

MCLLWAIN, C. H.: *Constitutionalism Ancient and Modern*, Cornell University Press, Great Seal Books, Ithaca, 1958.

MOLHO, Anthony, y TEDESCHI, John A., eds.: *Renaissance: Studies in Honor of Hans Baron*, Sansoni, Florencia y DeKalb Northern Illinois University Press, 1971.

MOSSE, George L.: *The Holy Pretence: A Stud in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Basil Blackwell, Oxford, 1957.

NISBET, Robert F.: *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, Oxford University Press, Nueva York, 1969.

NOBLE, David W.: *Historians against History: The Frontier Thesis and the National Covenant in American Historical Writing since 1830*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1965.

O'MALLEY, John W.: *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, E. J. Brill, Leiden, 1968.

PARKER, Harold T.: *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries: A Study in the Development of the Revolutionary Spirit*, Chicago University Press, 1937.

PATCH, H. R.: *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1927.

PLUMB, J. H.: *The Growth of Political Stability in England, 1660-1730*, Macmillan, Londres, 1967.

POCOCK, J. G. A.: *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 1957, y W. W. Norton, Nueva York, 1967.

— *Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History*, Atheneum, Nueva York, 1971; Methuen, Londres, 1972.

POLE, J. R.: *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, Macmillan, Londres; y St. Martin's Press, Nueva York, 1969.

RAAB, Felix: *The English Face of Machiavelli*, Routledge and Kegan Paul, Londres y University of Toronto Press, 1964.

RAWSON, Elizabeth: *The Spartan Tradition in European Thought*, The Clarendon Press, Oxford, 1969.

REEVES, Marjorie: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachism*, The Clarendon Press, Oxford, 1969.

RICHARDS, James O.: *Party Propaganda under Queen Anne: The General Elections of 1702-1713*, University of Georgia Press, Athens, 1972.

RIDOLFI, Roberto: *Opuscoli di Storia Letteraria e di Erudizione*, Libr. Bibliopolis, Florence, 1942.

— *Life of Girolamo Savonarola*, trans. C. Grayson, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1959.

— *Life of Niccolo Machiavelli*, trans. C. Grayson, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1962.

— *Life of Francesco Guicciardini*, trans. C. Grayson, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967.

ROBBINS, Caroline A.: *The Eighteenth-century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development and Circumstances of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959.

— ed.: *Two English Republican Tracts*, Cambridge University Press, 1969.

ROSSITER, Clinton: *Seedtime of the Republic: The Origin of the American Tradition of Political Liberty*, Harcourt Brace, Nueva York, 1953.

ROWE, J. G., y STOCKDALE, W. H., eds.: *Florilegium Historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, University of Toronto Press, 1970.

RUBINI, Dennis: *Court and Country, 1688-1702*, Rupert Hart-Davis, Londres, 1967.

RUBINSTEIN, Nicolai, ed. Florentine Studies: *Politics and Society in Renaissance Florence*, Faber and Faber, Londres, 1968.

SEIGEL, Jerrold E.: *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton University Press, 1968.

SHACKLETON, Robert: *Montesquieu: A Critical Biography*, The Clarendon Press, Oxford, 1961.

SHKLAR, Judith: *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, 1969.

SILBERSCHMIDT, Max: *The United States and Europe Rivals: and Partners*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972.

SIMON, Renée: *Henry de Boulainsiller: historien, politique, philosophe, astrologue 1658-1722*, Boivin, París, 1941.

— *Un revolté du gran siécle: Henry de Boulainviller*, Editions du nouvel humanisme, Garches, 1948.

SMITH, Henry Nash: *Virgin Land: The Americam West at Symbol and Myth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1950; Vintage Libres, Nueva York, sf.

SPERLIN, Paul M.: *Rousseau in America, 1760-1809*, University of Alabama Press, 1969.

STARNS, Randolph: *Donato Giannotti and His Epistolae*, Librairie Droz, Ginebra, 1968.

STARR, Chester G.: *The Acwakeming of the Greek Historical Spirit*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1968.

STEWART, John B.: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.

STOURZH, Gerald: *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford University Press, 1970.

STRAUSS, E.: *Sir William Petty: Portrait of a Genius*, The Bodley Head, Londres, 1954.

STRUEVER, Nancy S.: *The Language of History in the Renaissance*, Princeton University Press, 1970.

SYDNOR, Charles S.: *Gentlemen Freeholders: Political Practice in Washington's Virginia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1952.

— *American Revolutionaries in the Making*, The Free Press, Nueva York, 1965.

THOMPSON, David, y NAGEL, Alan F., eds.: *The Three Crowns of Florence: Humanist Assessments of Dante, Petrarch and Boccaccio*, Harper and Row, Nueva York, 1972.

TUVESON, Ernest: *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1949.

— *The Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press, 1968.

ULLMANN, Walter: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1961.

— *History of Political Thought in the Middle Ages*, Penguin, Harmondsworth, 1965.

— *Te Individual and Society in the Middle Ages*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1966.

UNDERDOWN, David: *Pride's Purge: Politics in the Puritan Revolution*, The Clarendon Press, Oxford, 1971.

VARESE, Claudio: *Storia e Politica nella Prosa del Quattrocento*, Einaudi, Turín, 1961.

VENTURI, Franco: *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, 1971

VILE, M. J. C.: *Constitutionalism and the Separation of Powers*, The Clarendon Press, Oxford, 1967.

VON Fritz, K.: *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, Columhia University Press, Nueva York, 1954.

WADE, Ira 0.: *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton University Press, 1938.

WALBANK, F. W.: *An Historical Commentary on Polybius*, The Clarendon Press, Oxford, 1957.

WALLACE, John M.: *Destiny His Choice The Loyalism* of *Andrew Marvell*, Cambridge University Press, 1968.

WALZER, Michael: *The Revolution of the Saints: A of Radical Politics. Study in the Origins*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965.

WARD, John William: *Andrew Jackson: Symbol for an Age*, Oxford University Press, Nueva York, 1955.

WEINSTEIN, Donald: *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, 1970.

WESTERN, J. R.: *The English Militia in the Eighteenth Century: The Story of a Political issue, 1660-1802*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965.

— *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680's*, Blandford Press, Londres, 1972.

WESTON, Corinne Comstock: *English Constitutional Theory and the House of Lords*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965.

WHITFIELD, J. H.: *Perrarch and the Renascence*, Russell and Russell, Nueva York, 1965.

— *Discourses on Machiavelli*, W. Heffer and Soris, Cambridge, 1969.

WILKINS, E. H.: *The Life of Petrarch*, Chicago University Press, 1961.

WILLIAMS, S. H.: *The Radical Reformation*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962.

WOOD, Gordon, S.: *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1969.

YOLTON, John W., ed.: *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1969.

2. ARTÍCULOS DE REVISTAS Y TESIS DOCTORALES

BANNING, Lance G.: «The Quarrel with Federalism: A Study in the Origins and Character of Republican Thought», Ph.D. dissertation, Washington University, 1972.

BARON, Hans: «Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of The Prince», *English Historical Review*, 76 (1961), 217-253.

— «Leonardo Brum», *Past and Present*, 36 (1967), 21-37.

FORBES, Duncan: «Politics and History in David Hume», *The Historical Journal*, 6, n.º 2 (1963), 280-294.

FUSS, Peter: «Hannah Arendt's Conception of Political Community», *Idealistic Studies*, 3, n.º 3 (1973), 252-265.

GILBERT, Felix: «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study in the Origin of Modern Political Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12 (1949), 101-131.

— «The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi», *Journal of the History of Ideas*, 14, n.º 1 (1953), 136-156.

— «Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 20 (1957), 187-214.

— «The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice», *Studies in the Renaissance*, 14 (1967), 172-184.

LAMONT, William M.: «Richard Baxter, the Apocalypse and the Mad Major», *Past and Present*, 55 (1972), 68-90.

MACLEAN, A. H.: «George Lawson and John Locke», *Cambridge Historical Journal*, 9, n.º 1 (1947), 69-77.

POCOCK, J. G. A.: «The Onely Politician: Machiavelli, Harrington and Felix Raab», *Historical Studies: Australia and New Zealand*, 12, n.º 46 (1966), 165-196.

— «James Harrington and the Good Old Cause: A Study of the Ideological Context of His Writings», *Journal of British Studies*, 10, n.º 1 (1970), 30-48.

— «Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», *Journal of Interdisciplinary History*, 3, n.º 1 (1972), 119-134.

RANUM, Orest: «Personality and Politics in the Persian Letters», *Political Science Quarterly*, 84, n.º 4 (1969), 606-627.

RIESENBERG, Peter: «Civism and Roman Law in Fourteenth-century Italian Society», *Explorations in Economic History*, 7, n.ºs 1-2 (1969), 237-254.

ROBEY, David: «P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist», *Past and Present*, 58 (1973), 3-37.

ROSENMCIER, Jesper: «New England's Perfection: The Image of Adam and the Image of Christ in the Antinomian Crisis, 1634 to 1638», *William and Mary Quarterly*, 3.ª ser., vol. 27, n.º 3 (1970), pp. 435-459.

RUBINI, Dennis: «Politics and the Battle for the Banks, 1688-1697», *English Historical Review*, 85 (1970), 693-714.

SANESI, G. R., ed.: «Un discorso sconosciuto di Donato Giannotti sulla milizia», *Archivio Storico Italiano*, ser. 5, vol. 8 (1891), pp. 2-27.

SCHWOERER, Lois F.: «The Literature of the Standing Army Controversy», *Huntington Library Quarterly*, 28 (1964-1965), 187-212.

SEIGEL, Jerrold E.: «Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric», *Past and Present*, 34 (1966), 3-48.

SHACKLETON, Robert: «Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers», *French Studies*, 3 (1949), 25-38.

SKINNER, Quentin: «Hobbes's Leviathan», *The Historical Journal*, 7, n.º 2 (1964), 321-332.

— «History and Ideology in the English Revolution», *The Historical Journal*, 8, n.º 2 (1965), 151-178.

— «The Ideological Context of Hobbes's Political Thought», *The Historical Journal*, 9, n.º 3 (1966), 286-317.

STARR, Chester G.: «History and the Concept of Time», *History and Theory*, Beilieft, 6 (1966), 24-35.

WALLACE, John M.: «The Engagement Controversy, 1649-52: An Annotated List of Pamphlets», *Bulletin of the New York Public Library*, 68 (1964), 384-405.

WALZER, Michael: «Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation», *Harvard Theological Review*, 61, n.º 1 (1968), 1-14.

WEDDELL, D.: «Charles Davenant (1656-1714) - a Biographical Sketch», *Economic History Review*, ser. 2, vol. II (1958-1959), pp. 279-288.

WESTON, Corinne Comstock: «Legal Sovereignty in the Brady Controversy», *The Historical Journal*, 15, n.º 3 (1972), 409-432.

WILLIAMSON, Arthur H.: «Antichrist's Career in Scotland: The Imagery of Evil and the Search for a National Past», Ph. D. dissertation, Washington University, 1973.

ZAGORIN PÉREZ, ed.: «Sir Edward Stanhope's Advice to Thomas Wentworth», *The Historical Journal*, 7, n.º 2 (1964), 298-320.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales